Tahqiq:
- Abdul Qadir Al-Arna`uth
- Syu'aib Al-Arna`uth

EDISI LENGKAP

# زاد المعاد

# ZADUL MA'AD

## Bekal Perjalanan Akhirat

IBNU QAYYIM AL-JAUZIYAH

# DAFTAR ISI

**Pasal**



**Pasal**

# Pasal
# Hukum Beliau ﷺ Berkaitan dengan Mengikutkan Nasab Kepada Sang Suami Jika Warna Kulit Anaknya Berbeda dengan Warna Kulitnya

Diriwayatkan dalam *Ash-Shahihain*, bahwa seseorang berkata kepada beliau ﷺ, "Isteriku melahirkan seorang anak berkulit hitam." Sepertinya orang tersebut mengisyaratkan hendak mengingkari anak tersebut. Maka, Nabi ﷺ bersabda, *"Apakah engkau memiliki unta?"* Orang tersebut menjawab, "Iya." Beliau ﷺ bersabda, *"Apakah warnanya?"* Dia menjawab, *"Merah."* Beliau ﷺ bertanya, *"Apakah di antara untamu ada yang berwarna kecoklatan?"* Dia menjawab, "Iya." Rasulullah ﷺ bertanya, *"Dari manakah datangnya warna itu kepada unta tersebut?"* Dia mengatakan, "Wahai Rasulullah, mungkin karena faktor keturunan." Maka Nabi ﷺ bersabda, *"Dan anak ini juga mungkin karena faktor keturunan."*[1]

*** Hukuman Baku (Had) Tidak Wajib Ditetapkan Berdasarkan Isyarat Dalam Konteks Pertanyaan dan Minta Fatwa**

Di antara kandungan fiqh dari hadits ini, bahwa hukuman baku (had) tidak bisa ditetapkan hanya dengan sebuah isyarat, jika disampaikan dalam bentuk pertanyaan dan meminta fatwa. Namun, yang menjadikan hadits tersebut untuk mengatakan hukuman baku (had) tidak bisa ditetapkan meski isyarat dalam konteks celaan dan hujatan, maka sungguh mereka telah sangat jauh dari kebenaran. Karena, terkadang suatu isyarat akan lebih mudah dimengerti dan lebih menyakitkan di hati serta lebih memukul dibandingkan dengan perkataan yang terang-terangan. Ulasan pembicaraan dan konteksnya menyanggah kemungkinan yang mereka sebutkan itu serta menjadikan perkataan menunjukkan kepada maksud yang pasti.

Hadits ini juga menunjukkan bahwa keragu-raguan tidaklah dapat menjadi pembenar adanya *li'an* dan penafian anak.

---

[1] HR. Al-Bukhari 9/390 dalam Kitab Ath-Thalaq, Bab. Apabila ada yang mengajukankan penafian anak, dan Muslim no. (1500) dari hadits Abu Hurairah.

Pada hadits ini terdapat perumpamaan, permisalan, dan penyamaan dalam masalah-masalah hukum. Oleh karena itu, di antara judul bab yang disebutkan Al-Bukhari bagi hadits ini di *Kitab Shahih* adalah, "Bab orang yang menyetarakan sebuah asas yang diketahui dengan asal yang jelas di mana Allah telah menerangkan hukumnya agar dapat memberi pemahaman kepada orang bertanya." Lalu, beliau mengutip bersama dengan hadits tersebut, hadits lainnya, yaitu, "Bagaimana pendapatmu jika ibumu memiliki hutang?"[2]

## Pasal
## Hukum Beliau ﷺ Bahwa Anak untuk Pemilik Peraduan dan Seorang Hamba Sahaya Adalah Tempat Peraduan serta Orang yang Menisbatkan Nasab Anak Sesudah Kematian Bapaknya

Disebutkan melalui jalur shahih dalam *Ash-Shahihain* dari hadits Aisyah رضي الله عنها, ia mengatakan, "Sa'ad bin Abi Waqqash berselisih dengan Abdu bin Zam'ah sehubungan kasus seorang anak kecil."

Sa'ad mengatakan, "Anak ini, wahai Rasulullah ﷺ adalah anak saudara laki-lakiku, yaitu Utbah bin Abu Waqqash. Dia telah membuat perjanjian kepadaku bahwa anak tersebut adalah anaknya. Lihatlah betapa mirip dengan Utbah."

Abdu bin Zam'ah mengatakan, "Anak ini adalah saudaraku, wahai Rasulullah, dia dilahirkan di peraduan bapakku dari wanita budak miliknya." Rasulullah ﷺ memperhatikannya, dan beliau ﷺ melihat bahwa anak tersebut memiliki keserupaan yang jelas dengan Utbah, lalu beliau ﷺ bersabda:

هُوَ لَكَ يَا عَبْدُ بْنَ زَمْعَةَ، الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ، وَاحْتَجِبِي مِنْهُ يَا سَوْدَةُ

*"Anak ini untukmu wahai Abdu bin Zam'ah, anak untuk pemilik per-*

---

[2] HR. Al-Bukhari 13/251 di dalam Kitab Al-I'tisham.

*aduan, dan bagi pezina adalah batu (rajam). Namun, berhijablah engkau darinya, wahai Saudah."*

Maka, Saudah sama sekali tidak pernah melihatnya.[3]

Hukum Nabawi ini adalah asas dalam menetapkan nasab berdasarkan peraduan, dan seorang wanita budak dianggap sebagai peraduan dengan adanya hubungan suami isteri, dan jika kemiripan bertentangan dengan hak peraduan, maka peraduan didahulukan daripada kemiripan, dan hukum-hukum nasab dapat terdiri atas beberapa bagian, di mana sebagiannya dapat ditetapkan dari satu sisi tanpa sisi lainnya, hukum inilah yang dinamakan oleh sebagian fuqaha\` sebagai hukum di antara dua hukum, dan menunjukkan bahwa *al-qaafah* adalah haq (benar) dan termasuk bagian syara.'

*** Hal-Hal yang Dapat Menetapkan Nasab**

Adapun penetapan nasab dengan sebab peraduan adalah perkara yang disepakati oleh umat Islam. Hal-hal yang dapat menetapkan nasab itu ada empat, yaitu; peraduan, penisbatan, bukti, dan *al-qaafah* (kemiripan).

Tiga perkara yang pertama telah disepakati. Lalu, kaum Muslimin telah sepakat bahwa pernikahan menetapkan adanya hukum peraduan. Namun, mereka berbeda pendapat mengenai selir. Mayoritas ulama menjadikannya sebagai sebab adanya hukum peraduan. Mereka berargumen dengan keterangan tegas pada hadits Aisyah yang shahih. Di mana Nabi ﷺ memberi keputusan bahwa anak tersebut adalah milik Zam'ah, seraya menegaskan bahwa Zam'ah adalah pemilik peraduannya, lalu beliau ﷺ menjadikannya sebagai sebab hukum (penisbatan) anak kepadanya. Jadi, sebab hukum dan letaknya terdapat pada wanita budak, tidak diperbolehkan mengeluarkan hadits tersebut dari tempatnya, kemudian menggiringnya kepada wanita merdeka yang sama sekali tidak disinggung dalam (konteks) hadits. Bahkan, hukum itu terdapat pada selain wanita merdeka. Karena, hal ini akan menyebabkan pengabaian semua sebab yang dijadikan acuan oleh syara' dan yang dijadikan sebagai sandaran hukum secara jelas. Serta akan mengakibatkan penolakan letak hukum syara' yang karenanya terdapat hukum tersebut dan berlaku dalam hukum tersebut.

---

[3] HR. Al-Bukhari 5/54 di dalam Kitab Al-Khushumaat, Bab klaim penegang wasiat bagi mayit, dan 13/152 di dalam Kitab Al-Ahkam, Bab Barang siapa diputuskan untuknya hak saudaranya maka janganlah dia mengambilnya, 12/26 dan 27 di dalam Al-Faraa\`idh, Bab anak untuk pemilik tempat peraduan, dan Muslim no. 1457 di dalam Ar-Ridhaa\`, Bab anak untuk pemilik tempat peraduan dan berhati-hati terhadap perkara syubuhat, dan Malik 2/739 di dalam Al-Aqdhiyah, Bab memutuskan penisbatan anak kepada bapaknya.

Selanjutnya, jikalau tidak terdapat hadits shahih mengenai hal tersebut, tentulah keputusan itu merupakan tujuan dari timbangan adil yang Allah turunkan agar kaum manusia menimbang dengan adil, yaitu menyamakan antara dua hal yang semisal. Karena, perbudakan pada wanita adalah peraduan, baik secara kasat mata, hakikat, dan dalam tinjauan hukum. Sebagaimana hal itu berlaku pada wanita merdeka. Karena, wanita budak dikehendaki darinya sebagaimana yang dikehendaki dari isteri, berupa hubungan intim dan keturunan. Kaum Muslimin semenjak dahulu hingga sekarang menyukai adanya wanita budak untuk mendapatkan keturunan dan menjadikan mereka sebagai peraduan. Sedangkan seorang isteri dinamakan sebagai peraduan karena makna tersebut, sementara wanita budak (selir) dalam hal itu berada pada tingkat yang sama.

Abu Hanifah mengatakan, seorang wanita budak tidaklah menjadi peraduan dengan sebab anak yang pertama kali dilahirkannya dari majikannya. Anak tersebut tidak dinisbatkan kepada majikannya kecuali jika majikan menisbatkannya kepadanya. Maka, anak tersebut dinisbatkan kepadanya dengan sebab penisbatan (penyertaan nasab), bukan karena peraduan. Jika wanita sahaya tersebut melahirkan lagi setelah itu, barulah dinisbatkan kepadanya, kecuali jika dia (majikannya) mengingkarinya. Menurut mereka (ulama madzhab Hanafi), anak seorang wanita budak tidak dinisbatkan kepada majikannya karena sebab peraduan, kecuali jika wanita budak itu sebelumnya telah melahirkan anak yang dinisbatkan kepada majikannya. Sementara telah diketahui, bahwa Nabi ﷺ mengikutkan anak tersebut kepada Zam'ah, dan menetapkan nasabnya kepada Zam'ah. Tidak ada keterangan shahih sama sekali bahwa wanita budak ini pernah melahirkan bagi Zam'ah anak selain anak tersebut sebelum kejadian itu. Nabi ﷺ sama sekali tidak menanyakan hal itu dan juga tidak minta penjelasan tentangnya.

Para ulama yang berbeda dengan ulama Hanafiyah mengatakan, perincian seperti ini tidak terdapat di dalam Kitabullah, tidak juga sunnah, atsar dari sahabat, dan tidak selaras dengan kaidah-kaidah syara' serta pokok-pokok syariat.

Ulama Hanafiyah mengatakan, "Kami tidaklah mengingkari keberadaan seorang wanita budak sebagai peraduan secara umum, hanya saja statusnya adalah peraduan yang lemah. Kedudukannya dalam hal itu lebih rendah daripada wanita merdeka. Maka kami, mengacu pada apa yang menjadi sebab kebebasan wanita budak, yaitu jika dia melahirkan untuk majikannya seorang anak, lalu anak itu dinisbatkan oleh si majikan kepada dirinya, maka anak yang dilahirkan wanita budak tersebut se-

sudahnya dinisbatkan kepada si majikan, kecuali jika dia menafikannya. Adapun anak pertama, tidaklah diikutkan kepada si majikan, kecuali kalau majikan menisbatkannya kepada dirinya. Dengan sebab inilah kalian mengatakan bahwa apabila seseorang menisbatkan kepada dirinya anak dari wanita budak miliknya, maka anak yang selanjutnya tidak dinisbatkan kepadanya, kecuali berdasarkan penisbatan yang baru. Berbeda dengan isteri. Perbedaan antara keduanya, sesungguhnya akad nikah bertujuan untuk (penghalalan) hubungan intim dan peraduan, berbeda dengan kepemilikan budak, di mana hubungan intim dan peraduan pada kepemilikan budak hanya mengikuti hukum lain. Karenanya, perbudakan berlaku untuk wanita yang haram dicampuri (seperti menjadikan wanita sususan sebagai budak–ed.), berbeda dengan akad nikah."

Mereka mengatakan, hadits tersebut tidak ada sandaran hukum sama sekali bagi kalian, karena hubungan intim oleh Zam'ah bukan sesuatu yang dapat dibuktikan. Hanya saja Nabi ﷺ menisbatkan anak tersebut sebagai Abdu bin Zam'ah, karena dia menisbatkan anak tersebut kepadanya. Maka, beliau ﷺ menisbatkannya kepada Zam'ah atas dasar penisbatan, bukan berdasarkan peraduan si bapak.

Mayoritas ulama mengatakan, apabila seorang wanita budak telah dicampuri, maka wanita budak tersebut adalah peraduan, baik secara hakikat maupun dalam tinjauan syara.' Menetapkan kelahiran terdahulu sebagai acuan untuk menjadikan wanita budak sebagai peraduan, adalah penetapan yang tidak didukung dengan dalil syar'i, dan Nabi ﷺ sama sekali tidak mengacu kepada hal tersebut dalam peraduan Zam'ah. Maka, menjadikannya sebagai acuan adalah sebatas sebuah vonis.

Perkataan kalian bahwa wanita budak tidak dimaksudkan untuk dicampuri, maka pembicaraan ini berkaitan dengan wanita budak yang dicampuri dan dijadikan sebagai hamba sahaya serta peraduan, dan ditempatkan sebagai isteri atau disetarakan dengan isteri, bukan berkaitan dengan wanita budak yang tak lain adalah saudara susuan majikan, atau wanita semisalnya.

Perkataan kalian bahwa hubungan intim Zam'ah bukanlah sesuatu yang dapat dibuktikan, sehingga anak tersebut dinisbatkan kepadanya, maka bukan kami yang harus menjawabnya, namun yang menjawabnya adalah yang menetapkan penisbatan (nasab) anak tersebut kepada Zam'ah, lalu berkata kepada anak si Zam'ah, "Dia adalah saudaramu."

Perkataan kalian bahwa hanya saja beliau ﷺ menisbatkan anak itu sebagai saudara bagi Abdu bin Zam'ah, karena Abdu menisbatkan anak itu kepada dirinya, maka ini perkataan batil. Sebab, orang yang menisbatkan

orang lain kepada dirinya—jika tidak diakui seluruh ahli waris–maka anak itu tidak dinisbatkan kepadanya, kecuali jika terdapat dua orang di antara ahli waris memberi persaksian bahwa anak tersebut dilahirkan di atas peraduan si mayit. Sementara pengakuan Abdu tidak diakui oleh seluruh ahli waris. Buktinya, Saudah isteri Nabi ﷺ adalah saudari Abdu, tapi dia tidak mengakuinya, dan sama sekali tidak menisbatkan anak tersebut kepada dirinya. Hingga walaupun Saudah mengakuinya bersama dengan saudaranya Abdu, maka penetapan nasab tetap melalui jalur peraduan, bukan melalui jalur penisbatan. Karena, Nabi ﷺ telah menegaskan di akhir keputusannya, setelah menisbatkan nasab anak itu, bahwa anak untuk pemilik peraduan, dan beliau ﷺ menjadikan hal itu sebagai sebab, sekaligus menyitir mengisyaratkan ketentuan umum yang berlaku mencakup kejadian ini dan selainnya. Kemudian, jawaban atas sanggahan yang batil lagi tertolak ini, bahwa penetapan wanita budak sebagai peraduan dengan pembenaran dari yang melakukan hubungan intim dengannya, atau dari ahli warisnya, sudah mencukupi dalam penisbatan nasab. Karena, Nabi ﷺ menisbatkan anak itu kepada Abdu berdasarkan perkataannya, "Dia anak wanita budak milik bapakku, dilahirkan di atas peraduannya." Bagaimana tidak, sementara Zam'ah adalah mertua Nabi ﷺ di mana anak wanitanya adalah isteri beliau ﷺ. Lalu, bagaimana mungkin—menurut beliau–tidak terbukti peraduan yang menjadi sebab penisbatan nasab?

Adapun kritik kalian yang ditujukan kepada kami bahwa apabila seseorang telah menisbatkan seorang anak dari wanita budak miliknya, maka anak setelahnya tidak dapat dinisbatkan kepadanya, kecuali dengan pengakuan yang baru, maka dalam masalah ini terdapat dua pendapat di kalangan ulama pengikut mazhab Ahmad. Ini adalah salah satu di antara dua pendapat itu.

Pendapat kedua, anak tersebut dinisbatkan kepada si majikan walau tidak mengadakan pengakuan yang baru.

Adapun ulama yang mendukung pendapat pertama mengatakan, bisa saja si majikan melakukan *istibra`* (mensucikan rahim) terhadap wanita budaknya setelah melahirkan. Maka, hukum peraduan akan menjadi hilang dengan sebab *istibra`*. Oleh karena itu, anak selanjutnya setelah anak yang pertama tidaklah dinisbatkan kepada majikannya, kecuali berdasarkan pengakuan baru bahwa dia (si majikan) telah menggauli wanita budaknya. Sebagaimana keadaan pada anak pertama.

Sementara ulama yang mendukung pendapat kedua mengatakan, bahwa keberadaan wanita budak tersebut sebagai peraduan telah tetap di awal kali. Hukum asalnya adalah tetapnya hukum peraduan hingga terbukti

sesuatu yang dapat menghilangkannya. Ini tidak sama dengan perkataan Anda bahwa anak tidak dinisbatkan kepada si majikan meski dia mengaku mencampuri wanita budaknya itu, kecuali jika si majikan menisbatkan anak tersebut kepadanya.

Lebih batil dari sanggahan terdahulu adalah perkataan sebagian mereka bahwa anak tersebut tidak dinisbatkan kepada Abdu sebagai saudara, melainkan sebagai seorang budak, karenanya beliau ﷺ menyebutkannya dengan menggunakan huruf *laam* yang menunjukkan kepemilikan, beliau ﷺ bersabda, *"Anak tersebut adalah milikmu."* Yaitu, menjadi hak milik bagimu. Menguatkan sanggahan ini bahwa pada beberapa lafazh hadits itu disebutkan, "Anak tersebut adalah milikmu sebagai seorang budak." Begitu pula, beliau ﷺ menyuruh Saudah untuk berhijab dari anak itu. Seandainya dia adalah saudara bagi Saudah, tentulah beliau ﷺ tidak akan memerintahkan kepada Saudah untuk berhijab darinya. Hal mana menunjukkan anak tersebut adalah bukan mahram bagi Saudah.

Mereka berkata, sabda beliau ﷺ, *"Anak untuk pemilik tempat peraduan,"* sebagai penegas peniadaan penisbatan nasab anak tersebut kepada Zam'ah. Yaitu, bahwa wanita budak ini bukan sebagai peraduan baginya. Dikarenakan wanita budak tidaklah dikategorikan sebagai peraduan, sementara hukum anak hanya bagi peraduan. Berdasarkan ini, maka benarlah perintah berhijab bagi Saudah dari anak tersebut.

Mereka berkata, perkataan yang menguatkannya bahwa pada beberapa jalur periwayatan pada hadits, "Berhijablah engkau darinya, karena anak tersebut bukanlah saudara bagimu." Dengan begitu, maka jelaslah kami yang paling berbahagia dengan hadits tersebut, dan dengan ketetapan nabawi tersebut daripada kalian.

Mayoritas ulama mengatakan, sekarang perdebatan telah semakin memanas dan perkaranya telah semakin memuncak—wallahul musta'an–. Kami katakan, adapun perkataan kalian, bahwa anak tersebut tidak dinisbatkan kepadanya sebagai saudara, melainkan hanya sebagai seorang budak, terbantahkan oleh hadits yang diriwayatkan Muhammad bin Ismail Al-Bukhari dalam *Shahih* beliau pada hadits ini, *"Anak ini untukmu, dia adalah saudaramu wahai Abdu bin Zam'ah."*[4] Huruf *laam* di sini bukanlah menunjukkan kepemilikan, melainkan menunjukkan makna pengkhususan. Sebagaimana sabda beliau ﷺ, *"Anak untuk pemilik peraduan."*

---

[4] HR. Al-Bukhari 8/19 di dalam Kitab Al-Maghazi, Bab lama waktu nabi tinggal di Mekah pada masa pembebasan kota Mekah.

Adapun lafaz, "Anak ini untukmu sebagai hamba," adalah lafaz yang batil, tidak shahih sama sekali.

Adapun perintah beliau kepada Saudah untuk berhijab darinya, mungkin sebagai kehati-hatian serta wara', karena adanya kemiripan yang sangat jelas dengan Utbah, atau mungkin juga memperhatikan dua kese-rupaan dan mengamalkan kedua dalil. Karena peraduan adalah dalil untuk menisbatkan nasab, sementara kemiripan dengan selain pemilik peraduan adalah dalil untuk menafikan nasab tersebut. Maka beliau ﷺ menerapkan sisi 'peraduan' untuk yang mengklaim karena kuatnya klaim tersebut, dan beliau ﷺ menerapkan sisi 'kemiripan' untuk Utbah dalam hal penetapan hubungan mahram antara anak tersebut dan Saudah. Ini termasuk penetapan hukum-hukum syara' yang terbaik, paling jelas, dan paling terang. Tidak ada halangan bila nasab ditetapkan dari satu sisi dan tidak dari sisi lain. Seorang pelaku perzinahan ditetapkan adanya nasab antara dirinya dan anak hasil perzinahannya dalam pengharaman (pernikahan), namun tidak dalam hak waris, nafkah, perwalian, dan lain sebagainya. Sebagian hukum nasab bisa saja tidak berlaku karena suatu penghalang, namun tetap terdapat penetapan nasab. Hal seperti ini banyak terdapat dalam syariat Islam. Maka, tidaklah diingkari peniadaan hubungan mahram antara Saudah dan anak ini karena adanya penghalang, yaitu kemiripannya dengan Utbah. Bukankah ini tak lain adalah hakikat fiqh? Dari sini diketahui makna sabda beliau, *"Dia bukan saudara bagimu,"* sekiranya lafaz ini shahih, karena yang benar ia tidak shahih. Para ulama pakar hadits telah melemahkan hadits tersebut. Kami tidaklah memperdulikan keotentikan lafaz tersebut selama telah ada sabda beliau ﷺ kepada Abdu, *"Dia adalah saudaramu."*

Jika anda mengumpulkan lafaz-lafaz sabda Nabi ﷺ dan anda bandingkan sabda beliau ﷺ, *"Dia adalah saudaramu,"* dengan sabda beliau ﷺ, *"Anak untuk pemilik tempat peraduan, dan bagi yang berzina adalah batu (rajam),"* akan menjadi jelas bagi anda batilnya penakwilan yang mereka sebutkan. Hadits tersebut sangat jelas menyelisihinya dan sama sekali tidak ada sisi yang memungkinkan (pembenarannya). *Wallahu a'lam.*

Sangat mengherankan, mereka yang menyanggah masalah ini menempatkan isteri sebagai peraduan hanya berdasarkan akad pernikahan, walau antara si isteri dan suaminya terdapat jarak antara barat dan timur, dan mereka tidak memposisikan wanita budak (selir) sebagai peraduan, meski berulang kali didatangi untuk dijadikan peraduan, baik malam maupun siang.

# Pasal

*** Perbedaan Tentang Sebab-Sebab yang Menjadikan Isteri Sebagai Tempat Peraduan**

Para fuqaha` (ahli fiqhi) berbeda pendapat tentang sebab-sebab yang menjadikan seorang isteri sebagai peraduan, terdapat tiga pendapat:

***Pertama***, akad pernikahan itu sendiri, walau diketahui bahwa suami sama sekali belum berkumpul dengan isterinya, dan walau dia mentalak isterinya setelah selesai akad pernikahan di majlis tersebut. Ini adalah mazhab Abu Hanifah.

***Kedua***, akad pernikahan yang kemungkinan terjadi hubungan suami isteri. Ini adalah pendapat Asy-Syafi'i dan Ahmad.

***Ketiga***, akad nikah dengan hubungan intim yang telah dipastikan, bukan hanya sebatas prediksi yang masih diragukan.

Pendapat yang ketiga ini dipilih oleh Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah. Beliau mengatakan, bahwa Ahmad mengisyaratkan pendapat ini dalam riwayat Harb, di mana beliau menegaskan bahwa barang siapa mentalak sebelum sempat berkumpul, lalu isterinya datang membawa seorang anak, dan si suami mengingkarinya, maka anak tersebut tertolak (nasabnya) dari suami, tanpa berlaku jatuh hukum *li'an*. Inilah pendapat shahih yang dapat dipastikan kebenarannya. Karena jika tidak, bagaimana bisa seorang wanita menjadi peraduan sementara suami tidak berkumpul denganya dan tidak mencampurinya, hanya sebatas prediksi yang jauh dari kebenaran? Apakah dalam tinjaun *urf* (kebiasaan) dan bahasa, bahwa wanita dianggap sebagai peraduan sebelum suami menggaulinya, dan bagaimana bisa syariat akan mendatangkan penetapan nasab kepada seseorang yang belum lagi melakukan hubungan intim dengan isterinya, bahkan tidak pernah bersama dengannya dan tidak juga mencampurinya, tapi hanya sebatas memprediksikan hal itu? Dan prediksi terjadinya hal itu akan dapat dipastikan peniadaannya secara kebiasaan, maka tidaklah seorang wanita dianggap sebagai peraduan kecuali setelah memastikan terjadinya hubungan suami isteri. *Wabillahit taufiq.*

Inilah nash dari beliau pada riwayat Harb, dan pendapat inilah yang dikuatkan dengan kaidah-kaidah dan ushul-ushul mazhab beliau. *Wallahu A'lam.*

Lalu, para fuqaha` berbeda pendapat pula berkaitan dengan sebab seorang wanita budak dianggap sebagai peraduan. Mayoritas ulama berpendapat bahwa wanita budak tidaklah menjadi peraduan kecuali jika ter-

jadi hubungan intim. Namun, beberapa ulama Malikiyah kontemporer berpendapat bahwa wanita budak yang dibeli untuk dicampuri—bukan sebagai pelayan–seperti wanita yang memiliki kedudukan tinggi, dan dipahami dari indikasi-indikasi kondisionil bahwa wanita budak tersebut diinginkan untuk dijadikan selir, maka wanita budak telah menjadi peraduan dengan adanya akad jual beli. Pendapat yang shahih, wanita budak dan wanita merdeka tidaklah menjadi peraduan kecuali dengan terjadinya hubungan intim.

Inilah ***perkara pertama*** dari empat perkara yang bisa menetapkan adanya nasab, yaitu **peraduan**.

## Pasal

### * Penisbatan

***Perkara kedua, penisbatan***. Ulama telah sepakat bahwa bapak dapat menisbatkan nasab anak kepada dirinya. Adapun kakek, jika bapak ada, maka penisbatan nasab yang dilakukannya tidak berpengaruh sedikit pun. Jika bapak tidak ada, sementara kakek ini satu-satunya ahli waris, maka pengakuannya diterima, dan nasab anak yang diakuinya ditetapkan. Jika terdapat beberapa ahli waris lainnya dan mereka membenarkannya, maka juga demikian adanya, bila tidak, nasab tersebut tidak dapat ditetapkan kecuali terdapat salah satu dari dua saksi padanya.

Hukum pada saudara sama dengan hukum yang berlaku pada kakek. Kaidah asal dalam masalah itu, barang siapa yang menguasai harta waris, maka nasab dapat ditetapkan berdasarkan pengakuannya, baik seseorang atau beberapa orang. Ini adalah kaidah asal dalam mazhab Ahmad dan Asy-Syafi'i. Karena ahli waris kedudukannya menggantikan mayit dan menempati posisinya, sebagian orang mengkritik kaidah asal ini, bahwa jikalau kesepakatan para ahli waris dalam menisbatkan nasab, bisa menetapkan nasab, maka konsekuensinya apabila mereka bersepakat untuk menolak janin pada seorang wanita budak yang telah dicampuri oleh si mayit, maka mereka akan menempati posisi mayit dalam menolak nasab janin tersebut. Sebagaimana halnya mereka menempati posisi si mayit dalam penisbatan nasab. Namun hal ini tidaklah lazim berlaku. Karena kami mengacu kepada keseluruhan ahli waris, sementara janin termasuk di antara ahli waris, maka ahli waris sama sekali tidak bersepakat dalam meniadakannya.

Jika ada yang mengatakan, kalian mengacu dalam penetapan nasab dengan pengakuan seluruh ahli waris, sementara yang mengaku pada

hadits di atas hanyalah Abdu. Adapun Saudah sama sekali tidak mengakuinya, padahal Saudah adalah saudara perempuan Abdu, namun Nabi menisbatkan anak tersebut kepada Abdu disebabkan dia menisbatkan anak tersebut pada nasabnya. Maka ini menjadi dalil tentang penisbatan nasab oleh saudara, dan penetapan nasab berdasarkan pengakuannya, sekaligus menjadi dalil bahwa penisbatan nasab dari salah seorang saudara sudah mencukupi.

Jawabnya, Saudah sama sekali tidak melakukan pengingkaran. Sesungguhnya Abdu telah menisbatkan nasab anak tersebut dan Saudah mengakuinya. Persetujuan dan diamnya Saudah terhadap perkara yang akan merembet kepadanya, baik dalam masalah berduaan dengannya, melihatnya, dan menjadikannya sebagai saudara, tidak lain adalah pembenaran terhadap saudaranya (Abdu) serta pembenaran atas pengakuan saudaranya itu. Seandainya tidak, tentulah Saudah akan bersegera mengingkari dan mendustakannya. Maka, keridhaan dan persetujuan Saudah sepadan dengan pembenarannya. Hal ini berlaku jika tidak terdapat pembenaran yang disampaikan dengan jelas. Sementara kejadian ini adalah kejadian yang khusus. Kapan seorang saudara, atau kakek, atau selain mereka berdua, menisbatkan nasab seseorang yang jika ahli waris mereka membenarkannya niscaya nasab orang tersebut dinisbatkan kepada mereka, maka nasabnya akan ditetapkan selama tidak terdapat seorang ahli waris yang mengingkarinya. Maka, penisbatan nasab adalah sebab penetapan nasab, dan sanggahan salah seorang ahli waris adalah penghalang penetapan nasab tersebut. Apabila penyebabnya ada dan tidak terdapat penghalang yang menghalangi berlakunya sebab tersebut, maka hukum akan berlaku padanya.

Akan tetapi, di sini ada perkara lain, yaitu pengakuan dari yang menguasai harta waris dan penisbatan nasab darinya, apakah pengakuan tersebut adalah pengakuan yang mewakili si mayit, atau pengakuan dalam bentuk persaksian?

Dalam masalah ini terdapat perbedaan pendapat. Mazhab Ahmad dan Asy-Syafi'i *rahimahumallah*, bahwa pengakuan tersebut adalah pengakuan mewakili si mayit. Dengan demikian, tidak disyaratkan sifat adil dari yang menyatakan penisbatan nasab dan tidak juga keislamannya. Bahkan, dibenarkan pengakuan tersebut, baik dari seorang fasik maupun yang taat beragama. Ulama Malikiyah mengatakan, pengakuan tersebut adalah sebagai pengakuan dalam bentuk persaksian, hingga disyaratkan adanya karakter khusus persaksian. Ibnu Al-Qashshar menghikayatkan dari mazhab Malik, apabila para ahli waris mengakui nasab seseorang, maka orang ter-

sebut dinisbatkan dalam nasab mereka, walau mereka semuanya bukan orang-orang yang bersifat adil. Namun, yang terkenal dari mazhab Malik adalah sebaliknya.

## Pasal

*** Bukti**

***Perkara ketiga,* bukti.** Yang dimaksud dengan bukti adalah dua orang bersaksi bahwa anak yang dilahirkan adalah anak si laki-laki yang mereka sebutkan, atau anak tersebut dilahirkan di atas peraduannya, yakni isterinya atau wanita budak miliknya. Apabila dua orang ahli waris telah memberikan persaksian akan hal itu, maka sama sekali tidak dipandang lagi pengingkaran ahli waris lainnya, dan nasab anak tersebut telah tetap. Dalam hal itu tidak diketahui adanya perbedaan pendapat.

## Pasal

*** Al-Qaafah (Kemiripan)**

***Perkara keempat, al-qaafah.*** Hukum dan keputusan Rasulullah ﷺ menjadikan *al-qaafah* sebagai suatu dasar penetapan hukum, dan menjadikannya landasan dalam penisbatan nasab.

Diriwayatkan dalam *Ash-Shahihain* dari hadits Aisyah رضي الله عنها ia berkata, pada suatu hari Rasulullah ﷺ masuk menjumpaiku dalam keadaan bersuka cita, yang mana wajah beliau berseri-seri, lalu beliau ﷺ bersabda, *"Tidakkah engkau melihat bahwa Mujazziz Al-Mudlaji baru saja melihat kepada Zaid bin Haritsah dan Usamah bin Zaid, dan keduanya menutup kepala mereka berdua dengan selimut, hanya tampak telapak kaki mereka berdua, lalu dia berkata, sesungguhnya sebagian dari telapak kaki ini adalah berasal dari sebagian lainnya."*[5]

---

[5] HR. Al-Bukhari 7/69 di dalam Kitab Fadhaa'il Ashhab An-Nabi ﷺ, Bab keutamaan-keutamaan Zaid bin Haritsah, dan 12/48 dalam Al-Faraa'idh, Bab Al-Qaafah, serta Muslim dalam Ar-Ridhaa', Bab mengamalkan pandangan *al-qaa'if* (seorang ahli dalam melihat kemiripan) dalam penisbatan anak.

Al-Mudlaji adalah penisbatan kepada Mudlaj bin Murrah bin Abdu Manaaf bin Kinanah. Keahlian tentang *al-qaafah* (ilmu yang berbicara tentang kemiripan) terdapat di kalangan mereka dan bani Asad. Bangsa Arab mengakui mereka dalam hal itu.

Al-Hafizh mengatakan, namun menurut pendapat yang shahih keahlian tersebut bukanlah keistimewaan bagi mereka saja. Yazid bin Harun telah meriwayatkan dalam Al-Faraa'idh

Maka Nabi ﷺ menjadi bersuka cita dengan perkataan *al-qaa`if* (orang ahli dalam masalah kemiripan) tersebut. Seandainya *al-qaafah* (masalah kemiripan), sebagaimana dikatakan mereka yang tidak sependapat, termasuk perkara jahiliyah seperti halnya ramalan dan semisalnya, niscaya beliau ﷺ tidak akan bersuka cita dengannya, dan tidak akan kagum dengan pernyataannya, bahkan beliau akan menyamakannya dengan ramalan. Padahal telah shahih diriwayatkan dari beliau ﷺ ancaman bagi yang membenarkan seorang peramal. Asy-Syafi'i mengatakan, "Nabi ﷺ menetapkan hal itu sebagai suatu ilmu dan beliau ﷺ tidak mengingkarinya. Seandainya ia adalah suatu kesalahan, niscaya beliau ﷺ akan mengingkarinya. Karena, hal itu mengandung tuduhan zina terhadap orang-orang yang menjaga kehormatan, dan penafian nasab-nasab."

Bagaimana tidak, sementara Nabi ﷺ telah menegaskan dalam hadits shahih akan keabsahannya dan menjadikannya sebagai acuan. Beliau ﷺ bersabda berkaitan dengan anak si wanita yang melakukan *li'an*, *"Apabila si wanita melahirkan anak begini dan begini, maka ia adalah anak Hilal bin Umayyah, dan apabila wanita melahirkan anak begini dan begini, maka ia adalah anak Syarik bin Sahmaa`."* Ketika wanita itu melahirkan anak mirip dengan laki-laki yang dituduh berzina dengannya, beliau ﷺ pun bersabda, *"Kalau bukan karena sumpah terdahulu, niscaya aku dan dia masih punya urusan."*[6] Bukankah ini tak lain adalah pengacuan kepada kemiripan yang merupakan inti dari *al-qaafah*? Seorang *qaa`if* (ahli dalam hal kemiripan) akan menelusuri tanda-tanda kemiripan, memperhatikan kepada siapa hubungannya, kemudian dia akan menetapkannya untuk pemilik kemiripan. Nabi ﷺ telah mengacu pada kemiripan (dalam penetapan hukum) serta menerangkan sebabnya. Oleh karena itu, ketika Ummu Salamah berkata kepada beliau ﷺ, "Apakah wanita juga mengalami *ihtilam* (mimpi basah)?" Maka beliau ﷺ menjawab, *"Maka dari manakah kemiripan itu berasal?"*[7]

---

dengan sanad yang shahih hingga kepada Said bin Al-Musayyib bahwa Umar adalah seorang pakar *al-qaafah*, seperti disebutkan dalam satu kisah. Sementara Umar adalah seorang dari kaum Quraisy dan bukan dari kaum Mudlaj ata'. Asad, dan bukan Asad Quraisy dan bukan pula Asad Khuzaimah. Dalam Mushannaf Abdurrazzaq no. 13837dari Ma'mar dari Ayyub dari Ibnu Sirin terdapat satu atsar yang menyebutkan pengakuan Umar bahwa dia termasuk seorang *al-qaa'if* (ahli dalam hal kemiripan).

6 Lafazh ini adalah lafazh riwayat Ahmad no. 2131, Abu Daud no. 2256 dan Ath-thayalisi no. 2667 dari jalur Abbad bin Manshur dari Ikrimah dari Ibnu Abbas. Adapun lafazh Al-Bukhari, 8/341, "Seandainya bukan karena apa yang terdahulu dalam Kitabullah, maka aku dan dia masih punya urusan."

7 HR. Al-Bukhari 1/202, 203 di dalam Kitab Al-Ilmi, Bab malu dalam menuntut ilmu, dan Muslim dalam Kitab Al-Haidh, Bab kewajiban mandi junub atas perempuan dengan sebab keluarnya mani darinya.

Beliau ﷺ mengabarkan dalam hadits shahih, apabila air mani laki-laki mendahului air mani wanita, maka si anak akan lebih mirip dengan si laki-laki. Tapi, jika air mani wanita mendahului air mani laki-laki, maka si anak akan lebih mirip dengan si wanita.[8] Ini sikap beliau ﷺ yang mengacu kepada faktor kemiripan, baik secara syara' maupun ketetapan kauniyah. Sungguh, ia adalah metode paling kuat dalam penetapan hukum-hukum syara', di mana terkumpul padanya penciptaan, urusan, syara', dan ketetapan kauniyah. Karena itulah, para khalifah yang mendapat petunjuk mengikuti beliau dalam menetapkan hukum berdasarkan *al-qaafah* (kemiripan).

Said bin Manshur mengatakan, Sufyan menceritakan kepada kami, dari Yahya bin Said, dari Sulaiman bin Yasar, dari Umar tentang kasus seorang wanita yang dicampuri dua laki-laki setelah bersih (dari haidh), dan *al-qaa`if* (ahli dalam hal kemiripan) mengatakan, keduanya telah berserikat pada anak tersebut. Maka beliau menetapkannya bagi mereka berdua.[9]

Asy-Sya'bi mengatakan, Ali berkata, anak tersebut adalah anak mereka berdua, mereka berdua adalah bapak baginya, dan keduanya menjadi ahli warisnya. Sa'id juga menyebutkannya.

Al-Atsram meriwayatkan dengan sanadnya dari Said bin Al-Musayyib tentang dua orang yang berserikat mencampuri seorang wanita ketika suci dari haidh. Lantas wanita tersebut hamil, dan melahirkan seorang anak yang mirip dengan keduanya. Maka, kasus tersebut dihadapkan ke Umar bin Al-Khaththab. Lalu beliau memanggil beberapa orang ahli *al-qaa`if*, lalu mereka memperhatikan anak tersebut dan mengatakan, "Kami melihat anak tersebut mirip dengan keduanya." Umar lalu menisbatkan anak tersebut kepada mereka berdua, dan menjadikan anak itu mewarisi mereka, dan mereka juga mewarisinya.

Sama sekali tidak diketahui di antara sahabat yang menyelisihi Umar dan Ali رضي الله عنهما dalam masalah itu. Bahkan, keputusan Umar mengenai kasus ini terjadi di Madinah di hadapan kaum Muhajirin dan Anshar. Namun, tidak seorang pun di antara mereka yang mengingkarinya.

---

8 HR. Al-Bukhari 6/261 di dalam Al-Anbiyaa`, Bab penciptaan adam dan keturunannya.

9 Para perawinya tsiqah (terpercaya), hanya saja Sulaiman bin Yasar tidak bertemu dengan Umar. Namun dapat dikuatkan dengan riwayat Al-Atsram berikutnya.

*** Hujjah Mereka yang Mengingkari Penetapan Nasab Berdasarkan *Al-Qaafah* (Kemiripan)**

Ulama Hanafiyah mengatakan, sungguh kalian telah mengarahkan kepada kami pasukan berkuda dan pejalan kaki dalam masalah *al-qaafah* ini, sementara menetapkan hukum berdasarkan *al-qaafah* hanya bertopang pada faktor kemiripan, persangkaan, dan perkiraan semata. Padahal, sudah dimaklumi, anak bisa saja mirip dengan orang-orang yang tak memiliki hubungan kerabat dengannya, dan bisa juga seorang anak tidak mirip dengan kerabat dekatnya. Lalu, kalian menyebutkan kisah Usamah dan Zaid, namun kalian melupakan kisah seorang laki-laki yang isterinya melahirkan seorang anak berkulit hitam dan menyelisihi kulit mereka berdua. Maka, Nabi ﷺ tidak memberinya peluang untuk menafikan anak tersebut. Bahkan, beliau ﷺ tidak menjadikan pengaruh apapun bagi adanya kemiripan dan ketiadaannya. Seandainya kemiripan memiliki pengaruh, tentulah beliau ﷺ akan mencukupkan dengannya dalam permasalahan anak dari wanita kasus *li'an* dan tidak butuh lagi kepada *li'an*, melainkan cukup menanti kelahiran anak tersebut, lalu akan dinisbatkan kepada siapa yang mirip dengannya. Tidak lagi membutuhkan adanya *li'an*. Bahkan tidaklah dibenarkan penafian (pengingkaran) jika ada unsur kemiripan dengan suami. Namun, sunnah shahihah menunjukkan dengan jelas penafian nasab si anak kepada suami yang melakukan *li'an*, meski terdapat kemiripan dengan suami tersebut. Nabi ﷺ bersabda, *"Perhatikanlah, jika wanita itu melahirkan anak begini dan begini, maka anak tersebut adalah anak Hilal bin Umayyah."* Sabda ini beliau ﷺ ucapkan setelah terjadinya kasus *li'an* dan penafian nasab darinya. Maka, dapatlah diketahui, seandainya anak tersebut datang dengan kemiripan yang disebutkan di atas, tidaklah menetapkan nasab bagi anak tersebut. Hanya saja keberadaan anak tersebut mirip dengan si laki-laki yang melakukan *li'an* adalah bukti atas kedustaannya, bukan untuk menisbatkan anak kepadanya.

Mereka mengatakan, sementara kisah Usamah dan Zaid, orang-orang munafik menghujat nasab Usamah kepada Zaid, disebabkan perbedaan warna kulitnya yang menyelisihi warna kulit bapaknya. Mereka tidaklah mencukupkan dengan adanya 'peraduan', dan tidak juga hukum Allah dan Rasul-Nya yang menyatakan dia (Usamah) adalah anak si Zaid. Maka, ketika seorang *al-qaa`if* (ahli dalam hal kemiripan) mempersaksikan hal tersebut dan persaksiannya sesuai dengan hukum Allah dan Rasul-Nya, hal mana menjadikan Nabi ﷺ bersuka cita karena faktor kemiripan sesuai dengan hukum beliau ﷺ, serta faktor kemiripan tersebut telah mendustakan perkataan orang-orang munafik. Bukan berarti nabi ﷺ menetapkan nasab

anak itu berdasarkan kemiripan semata. Dari manakah dalam kisah ini penetapan nasab berdasarkan perkataan *al-qaa`if* (ahli dalam hal kemiripan)?

Mereka mengatakan, inilah makna hadits-hadits yang disebutkan padanya menjadikan kemiripan sebagai acuan. Sesungguhnya, hadits-hadits tersebut menjadikan kemiripan sebagai acuan hukum, hanya pada nasab yang telah ditetapkan berdasarkan sebab lain. Dan kami sama sekali tidak mengingkari hal itu.

Mereka mengatakan, sedangkan keputusan Umar dan Ali, terdapat perbedaan riwayat dari Umar, telah diriwayatkan darinya sebagaimana yang kalian sebutkan, tapi juga diriwayatkan bahwa ketika *al-qaa`if* (ahli dalam hal kemiripan) berkata kepada beliau, "Keduanya telah berserikat pada anak tersebut," dia berkata, "Serahkanlah perwalian anak tersebut kepada yang engkau kehendaki dari keduanya,"[10] Beliau tidak merespon perkataan *al-qaa`if* tersebut.

Mereka mengatakan, dan bagaimana kalian bisa menetapkan nasab berdasarkan kemiripan, sementara sekiranya salah seorang ahli waris mengakui seseorang sebagai saudaranya, namun ahli waris lainnya mengingkari, sementara kemiripan ada, kalian sama sekali tidak menetapkan nasab anak tersebut kepada yang mengakui. Kalian mengatakan, apabila semua ahli waris tidak bersepakat pada pengakuan tersebut, maka nasab si anak tidak dapat dinisbatkan kepada mereka?

### * Bantahan Terhadap Mereka yang Mengingkari Penetapan Nasab Berdasarkan *Al-Qaafah* (Kemiripan)

Ulama ahli hadits berkata, sungguh aneh tapi nyata, mereka yang mengingkari kami dalam masalah *al-qaafah*, dan menjadikannya sebagai praduga dan perkiraan, mereka justru menisbatkan nasab anak seseorang yang berada di timur dengan seseorang yang berada di ujung barat, padahal secara pasti dan meyakinkan keduanya sama sekali tidak pernah bertemu walau dalam sekejap. Mereka juga menisbatkan nasab seorang anak kepada dua orang sekaligus, padahal dipastikan bahwa anak tersebut bukanlah anak salah seorang di antara mereka berdua. Sedangkan kami hanya menisbatkan anak berdasarkan perkataan *al-qaa`if* (ahli dalam hal kemiripan) yang berdasarkan kepada kemiripan yang diakui secara syara dan kauniyah. Ini termasuk penyandaran kepada prediksi dominatif, logika

---

[10] HR. Malik di dalam Al-Muwaththa` 2/740 dari hadits Yahya bin Said dari Sulaiman bin Yasar, dan para perawinya tsiqah, sebagaimana yang telah disebutkan terdahulu, hanya saja hadits tersebut terputus sanadnya (munqathi').

sehat, dan tanda eksplisit, dengan berpegang kepada perkataan seseorang yang memiliki keahlian dalam bidang tersebut. Pandangan ini lebih layak diterima daripada perkataan mereka yang tidak sependapat. Apakah akan diingkari keberadaan hukum-hukum Islam yang demikian banyak bersandarkan kepada tanda-tanda eksplist dan prediksi dominatif?

Mengenai adanya kemiripan anak dengan orang-orang yang tidak memiliki hubungan kerabat dengannya, dan tidak adanya kemiripan dengan keluarga dekatnya, maka walau hal itu bisa terjadi, namun ia sangat langka dan jarang sekali. Sementara hukum-hukum syara' hanya didasarkan kepada kasus yang sering lagi banyak terjadi. Adapun yang jarang, hukumnya sama dengan tidak ada.

Adapun kisah seseorang yang mana isterinya melahirkan anak berkulit hitam, maka kisah ini adalah dalil untuk mematahkan pandangan kalian. Disebabkan kisah tersebut adalah bukti bahwa kebiasaan yang Allah fitrahkan bagi manusia adalah mengacu kepada faktor kemiripan, dan yang menyelisihinya akan menyiratkan keragu-raguan. Dalam tabiat makhluk terdapat pengingkaran akan hal itu, akan tetapi ketika hal itu bertentangan dengan dalil yang lebih kuat dari sebatas kemiripan, yaitu peraduan, maka hukum ditetapkan berdasarkan faktor yang lebih kuat. Demikian pula kami serta seluruh manusia mengatakan, bahwa peraduan sah apabila benar adanya, maka tidak akan bertentangan dengan keserupaan dan kemiripan. Penyelisihan faktor kemiripan yang eksplist terhada dalil yang lebih kuat—yaitu peraduan–bukan hal yang patut diingkari. Namun, yang patut diingkari adalah penyelisihan terhadap dalil yang eksplist ini tanpa dalil sama sekali.

Adapun mengedepankan *li'an* daripada kemiripan, dan pengabaian kemiripan meski ia didapatkan, maka ia termasuk pula di antara masalah mengedepankan dalil yang lebih kuat di antara dua dalil, terhadap dalil yang lebih lemah. Hal itu tidak berarti menghalangi mengamalkan faktor kemiripan jika tidak terdapat dalil yang bertentangan dengannya. Sebagaimana halnya bukti lebih didahulukan daripada sumpah dan hukum asal. Tapi, keduanya diamalkan ketika tidak terdapat bukti.

Adapun penetapan nasab Usamah dari Zaid bukan didasari *al-qaafah* (kemiripan), maka kami juga sama sekali tidak menetapkan nasab beliau berdasarkan *al-qaafah*. Sungguh *al-qaafah* (kemiripan) dalam kasus ini adalah dalil lain yang sesuai dengan dalil peraduan. Maka kegembiraan Nabi ﷺ, suka cita, dan kabar gembira beliau ﷺ dikarenakan dalil-dalil nasab saling menguatkan dan saling mendukung, bukan untuk menetapkan nasab berdasarkan perkataan *al-qaa`if* (orang ahli dalam hal kemiripan)

semata. Bahkan, hal tersebut masuk dalam bahasan kegembiraan dengan munculnya dan banyaknya tanda-tanda kebenaran beserta dalil-dalil pendukungnya. Sekiranya *al-qaafah* (kemiripan) bukan satu dalil, maka beliau ﷺ tidak akan bersuka cita dan tidak akan menjadi gembira karenanya.

Termasuk kebiasaan Nabi ﷺ adalah bersuka cita dan bergembira ketika dalil-dalil kebenaran saling menguatkan, beliau ﷺ mengabarkan hal tersebut kepada sahabat, dan beliau ﷺ menyukai agar mereka mendengarnya langsung dari yang mengabarkan dalil-dalil kebenaran tersebut. Karena, keyakinan di dalam jiwa akan semakin bertambah pembenarannya terhadap kebenaran apabila dalil-dalil kebenaran saling menguatkan. Dan jiwa akan bersuka cita dan bergembira. Allah telah menjadikan hal ini sebagai fitrah bagi semua hamba-Nya. Jadi hukum ini adalah hukum yang disepakati oleh fitrah dan syara.' *Wabillahit-taufiq.*

Adapun atsar yang diriwayatkan dari Umar bahwa beliau mengatakan, "Serahkanlah perwalian anak tersebut kepada yang engkau kehendaki dari keduanya," kepastian sah dari Umar tidaklah diketahui. Sekiranya atsar tersebut shahih, maka ia hanyalah pendapat beliau semata. Karena, atsar yang kami telah sebutkan sangat shahih[11], padahal perkataan beliau, "Serahkanlah perwalian anak tersebut kepada yang engkau kehendaki dari keduanya," tidaklah dengan terang meniadakan perkataan *al-qaa`if* (ahli dalam hal kemiripan). Jikalau konteks perkataan tersebut jelas menggugurkan perkataan *al-qaa`if*, tentulah dalam kasus itu Umar akan menisbatkan nasab anak tersebut kepada dua orang sekaligus, sebagaimana pendapat Asy-Syafi'i dan ulama yang sependapat dengan beliau.

Adapun jika salah seorang ahli waris mengakui anak tersebut sebagai saudaranya dan ahli waris lainnya mengingkarinya, maka nasab anak tersebut tidak dapat ditetapkan hanya dengan berdasarkan pengakuan semata. Namun, jika terdapat kemiripan yang dijadikan sandaran oleh *al-qaa`if*, maka pengingkaran yang lain tidaklah dianggap. Kami tidak membatasi keahlian *al-qaafah* (hal kemiripan) pada Bani Mudlaj saja. Kami juga tidak mengacu pada jumlah tertentu dari *al-qaa`if*, bahkan sudah cukup dengan seorang di antara mereka menurut pendapat shahih selama dia seorang yang ahli. Namun, dari Ahmad ada riwayat lainya, bahwa *al-qaafah* adalah persaksian, maka harus ada dua orang. Lafaz persaksian didasarkan kepada pensyaratan lafaz.

---

[11] Mungkin yang dimaksud oleh penulis رحمه الله adalah hadits tersebut dengan dua jalur periwayatannya, jalur dari Sulaiman bin Yasaar dan jalur Said bin Al-Musayib, sehingga menjadi sangat shahih.

*** Jika *Al-Qaa'if* (Ahli Dalam Hal Kemiripan) Menisbatkan Seorang Anak Kepada Dua Orang Sekaligus, Apakah Anak Itu Dinisbatkan Kepada Keduanya?**

Jika ada yang mengatakan, riwayat yang dinukil dari Umar menyatakan beliau menisbatkan anak kepada dua bapak sekaligus. Lantas apakah pendapat anda jika *al-qaa`if* menisbatkan sang anak kepada dua bapak, apakah anda akan menisbatkan nasabnya kepada mereka berdua, ataukah anda tidak akan menisbatkan nasabnya kecuali kepada salah seorang saja? Jika kalian menisbatkan nasabnya kepada dua bapak, apakah hal itu hanya khusus berlaku pada kasus dua orang saja, ataukah anak tersebut juga akan dinisbatkan nasabnya walau mereka terbilang banyak? Dan apakah hukum kedua orang tersebut dalam hal itu adalah hukum dua bapak, atau apakah hukum keduanya?

Jawabnya, dalam masalah ini terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama. Asy-Syafi'i dan ulama yang sependapat dengan beliau mengatakan, tidaklah dinisbatkan nasabnya kepada kedua bapak. Seseorang tidaklah memiliki selain satu orang bapak. Kapan seorang *al-qaa`if* menisbatkan nasab seorang anak kepada dua orang, maka perkataannya telah gugur.

Mayoritas ulama berpendapat, bahkan nasabnya dinisbatkan kepada dua orang. Lalu, mayoritas ulama ini berbeda pendapat, pernyataan tekstual dari Imam Ahmad dari riwayat Muhanna bin Yahya, bahwa anak tersebut dapat dinisbatkan nasabnya kepada tiga orang.

Penulis kitab *Al-Mughni* mengatakan, "Konsekuensi dari hal ini, bahwa nasab anak tersebut dinisbatkan kepada siapa saja yang ditunjuk oleh *al-qaa`if* (ahli dalalm hal kemiripan) walau mereka banyak. Karena, jika diperbolehkan menisbatkan nasab si anak kepada dua orang, berarti diperbolehkan juga menisbatkan nasabnya kepada lebih dari itu. Ini merupakan mazhab Abu Hanifah, hanya saja beliau tidak menisbatkan nasab berdasarkan *al-qaafah* (hal kemiripan), melainkan anak tersebut tidak dinisbatkan kepada siapa saja yang mengklaimnya, walau jumlah mereka cukup banyak."

Al-Qadhi mengatakan, "Menjadi kemestian membolehkan menisbatkan nasab anak kepada jumlah yang lebih dari tiga orang, dan ini merupakan pendapat Muhammad bin Al-Hasan."

Ibnu Hamid mengatakan, "Tidak boleh dinisbatkan kepada lebih dari dua orang, dan ini merupakan pendapat Abu Yusuf."

Para ulama yang tidak menisbatkan nasab anak kepada lebih dari satu orang berkata, Allah telah memberlakukan kebiasaan, bahwa seorang anak hanya memiliki seorang bapak dan seorang ibu. Karena itu hanya dikatakan, si fulan anak fulan dan si fulan anak fulanah. Jika dikatakan si fulan anak fulan dan fulan, tentulah hal itu akan diingkari dan dikategorikan sebagai tuduhan zina. Karena inilah, pada Hari Kiamat hanya diserukan, "Di manakah si fulan anak fulan?" dan, "Ini adalah khianat si fulan anak fulan." Sama sekali tidak dikenal dalam kenyataan adanya penisbatan seorang anak kepada dua bapak.

Bagi yang membolehkan menisbatkan nasab seorang anak kepada dua orang, berargumen dengan perkataan Umar dan pembenaran para sahabat atas keputusan beliau itu. Menurut mereka, seorang anak dapat saja terbentuk dari air mani dua orang laki-laki, sebagaimana ia terbentuk dari air mani seorang laki-laki dan seorang wanita.

Lalu Abu Yusuf mengatakan, "Hanya saja atsar menunjukkan (jumlah) itu, maka dibatasi padanya."

Al-Qadhi mengatakan, "Tidak boleh dilebihkan menjadi tiga orang, disebabkan Ahmad hanya menyatakan secara tekstual pada tiga orang. Hukum asal penisbatan nasab tidak lebih dari satu. Perkataan Umar menunjukkan penisbatan nasab kepada dua orang disertai kejadiannya dari air mani seorang ibu. Maka, ia menunjukkan kemungkinan seorang anak terjadi dari air mani tiga orang, dan yang melebihi dari jumlah itu adalah hal yang meragukan."

Adapun ulama yang membolehkan menisbatkan nasab kepada lebih dari tiga orang berkata, apabila penciptaan anak bisa saja terbentuk dari air mani dua atau tiga orang laki-laki, maka boleh juga penciptaannya dari air mani empat atau lima orang, dan tidak ada dalil yang membatasi hanya pada tiga orang saja. Bahkan hendaknya menisbatkan nasab kepada mereka walau jumlah mereka cukup banyak, atau tidak menisbatkan kecuali pada satu orang saja. Tidak ada pendapat selain kedua pendapat tersebut. *Wallahu a'lam.*

Jika ada yang mengatakan, apabila rahim wanita hanya menerima air mani seorang laki-laki, dan Allah telah berkehendak untuk menciptakan dari air mani tersebut seorang anak, maka ditutuplah rahim dengan kokoh, dan menyempurnakannya hingga tidak menjadi rusak, maka bagaimana bisa air mani laki-laki lain dapat masuk?

Jawabnya, tidak ada halangan air mani yang kedua masuk ke tempat masuknya air mani pertama. Lalu bersatu dengan keduanya. Hal ini serupa

dengan kejadian seorang anak dari air mani kedua orang tuanya, padahal air mani laki-laki terkadang mendahului air mani wanita, atau sebaliknya. Meski demikian, tidaklah terhalang air mani kedua sampai ke tempat sampainya air mani pertama. Telah diketahui menurut kebiasaan, apabila seorang wanita hamil seringkali digauli, maka anak akan lahir dengan fisiknya yang gemuk[12] selama tidak ada penghalang akan hal itu. Karenanya, Allah mengilhamkan kepada hewan, bilamana seekor induk telah hamil maka pejantan tidak akan memungkinkan untuk menggaulinya, bahkan pejantan akan menghindarinya.

Imam Ahmad mengatakan, bahwa hubungan intim kedua akan menambah pendengaran dan penglihatan anak, dan Nabi ﷺ telah menyerupakannya dengan penyiraman tanaman, sementara yang dikenal bahwa penyiraman akan menambah pada zat tanaman. *Wallahu a'lam.*

*** Jika Laki-Laki Berzina Menisbatkan Anak Kepada Dirinya dan Tidak Ada Peraduan yang Menghalanginya, Apakah Anak Itu Dinisbatkan Kepada Nasabnya?**

Jika ada yang mengatakan, hadits telah menunjukkan hukum penisbatan nasab anak, dan menunjukkan bahwa anak untuk pemilik peraduan. Maka, bagaimanakah pendapat anda jika seorang laki-laki pezina menisbatkan anak kepada dirinya, dan sama sekali tidak ada faktor peraduan yang menghalanginya. Apakah nasab anak tersebut akan dinisbatkan kepadanya, dan dengan demikian menetapkan pula hukum-hukum nasab?

Jawabnya, masalah ini adalah masalah yang urgen di mana ulama telah berbeda pendapat tentangnya. Ishaq bin Rahawaih berpendapat, bahwa seorang anak hasil perzinahan apabila dia tidak dilahirkan di atas peraduan seseorang[*] yang mengklaim sebagai pemilik si anak, maka pelaku (pezina) tersebut dapat mengklaimnya, dan anak itu dinisbatkan kepada-

---

[12] Catatan ini menyelisihi kebenaran, karena yang terlihat dan terindera bahwa janin akan menjadi gemuk akibat gaya hidup wanita hamil, dan banyaknya mengkonsumsi makanan berlemak, tanpa banyak begerak, walaupun suaminya tidak menggaulinya sepanjang masa kehamilah sekalipun juga. Sperma bertemu dengan indung telur kemudian membuahinya dan bersama indung telur tersebut menuju rahim. Setelah itu rahim ditutup dengan kokoh. Kecenderungan hewan-hewan ternak untuk tidak melakukan hubungan biologis (pada masa kehamilan) adalah bukti akan hal itu. Disebabkan Allah memberikan tabiat alami pada hewan melakukan hubungan biologis semata-mata untuk mendapatkan keturunan. Karena persetubuhan akan melemahkan dan mengurangi kekuatannya. Sementara hewan diciptakan untuk melayani manusia. Dan Allah mewakilkan kepada manusia dengan akalnya untuk mempergunakannya secara bijaksana.

[*] Maksudnya, wanita itu tidak berstatus sebagai isteri atau budak bagi seorang laki-laki–ed.

nya. Beliau menafsirkan sabda Nabi ﷺ, *"Anak untuk pemilik peraduan,"* bahwa hukum ini berlaku jikalau terjadi persengketaan antara pezina dan pemilik peraduan, sebagaimana telah disebutkan terdahulu. Ini adalah mazhab Al-Hasan Al-Bashri. Ishaq meriwayatkan darinya melalui sanadnya berkaitan seseorang yang berzina dengan seorang wanita, lalu wanita tersebut melahirkan anak, kemudian si pezina mengklaimnya sebagai anaknya, maka dia dijatuhi hukuman dera, dan anak tersebut menjadi miliknya. Ini adalah mazhab Urwah bin Az-Zubair dan Sulaiman bin Yasar. Beliau menyebutkan dari keduanya, bahwa mereka berdua mengatakan, seorang laki-laki yang datang kepada seorang anak dan mengklaim bahwa dia adalah anaknya, dan laki-laki itu mengaku melakukan perzinahan dengan ibu si anak, lalu tidak seorang pun yang mengakui anak itu (sebagai anaknya), maka anak tersebut adalah anak si pezina.

Sulaiman berargumen bahwa Umar bin Al-Khaththab biasa menisbatkan anak-anak yang lahir di masa jahiliyah kepada orang-orang yang mengklaim mereka (sebagai anak) di masa Islam. Mazhab ini, sebagaimana yang anda lihat, kuat dan jelas. Sedangkan mazhab mayoritas ulama tidak memiliki dalil melebihi hadits, *"Anak untuk pemilik peraduan,"* sementara penganut mazhab ini yang lebih dahulu berpegang kepada hadits tersebut. Analogi yang sehat juga mendukung pandangan ini. Karena bapak adalah salah seorang dari kedua orang yang berzina. Apabila anak itu diikutkan kepada ibunya serta kepadanya, si ibu mewarisi harta anak tersebut, dan si anak mewarisi harta si ibu, lalu ditetapkan nasab antara si anak dengan kerabat-kerabat si ibu, padahal si ibu mendapatkan anaknya melalui perzinahan, sementara si anak lahir dari air mani kedua orang yang berzina tersebut, di mana keduanya telah berserikat pada anak itu dan bersepakat bahwa dia adalah anak mereka berdua. Maka, apakah yang dapat menghalangi penisbatan anak tersebut kepada si bapak apabila tidak ada orang lain yang mengklaimnya sebagai anak?

Sungguh ini adalah intisari dari analogi sehat. Juraij berkata kepada seorang anak yang mana ibunya melakukan perzinahan dengan seorang penggembala, "Siapakah bapakmu wahai anak kecil?" Anak itu menjawab, "Fulan si penggembala."* Ini adalah pengucapan yang diberikan oleh Allah yang tidak mungkin ada kedustaan padanya.

---

* Penggalan dari hadits yang panjang diriwayatkan oleh Al-Bukhari 6/344, 348, Muslim no. 2550, dan Ahmad 2/436 dari hadits Abu Hurairah.

(Hadits selengkapnya: Dari Abu Hurairah, ia berkata, "Rasulullah ﷺ bersabda, '*Tidak ada bayi yang berbicara dalam buaian kecuali 'Isa putera Maryam dan Juraij.*' Lalu ada yang bertanya, 'Wahai Rasulullah, siapa itu Juraij?' Beliau menjawab, '*Juraij adalah seorang rahib yang selalu*

Jika ada yang mengatakan, apakah Rasulullah ﷺ memiliki sebuah hukum dalam masalah ini?

Jawabnya, telah diriwayatkan dari beliau ﷺ dalam masalah ini dua buah hadits, dan kami akan menyebutkan perihal kedua hadits tersebut.

## Pasal
## Penyebutan Hukum Rasulullah Berkaitan dengan Masalah Penisbatan Nasab Anak Hasil Perzinahan dan Hak Warisnya

Abu Dawud menyebutkan dalam *Sunan* beliau, dari hadits Ibnu Abbas, dia mengatakan, Rasulullah ﷺ bersabda:

لَا مُسَاعَاةَ فِي الْإِسْلَامِ، مَنْ سَاعَى فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَقَدْ لَحِقَ بِعَصَبَتِهِ، وَمَنْ

---

*berada di rumah ibadahnya. Lalu ada seorang penggembala sapi yang berteduh di bagian bawah tempat peribadahannya. Dan ada seorang wanita dari suatu desa berulang kali menemui penggembala itu. Suatu hari datanglah ibu Juraij dan memanggilnya, 'Wahai Juraij.' Juraij ketika itu sedang shalat. Dia lalu bertanya dalam hatinya, 'Ibuku atau shalatku?' Rupanya ia mengutamakan shalatnya. Ibunya memanggil untuk kedua kalinya. Juraij bertanya lagi dalam hatinya, 'Ibuku atau shalatku?' Rupanya ia mengutamakan shalatnya. Ibunya memanggil untuk ketiga kalinya, Juraij bertanya lagi dalam hatinya, 'Ibuku atau shalatku?' Rupanya ia (masih tetap) mengutamakan shalatnya. Ketika sudah tidak menjawab panggilan itu, ibunya berdoa, 'Semoga Allah tidak mematikanmu wahai Juraij hingga wajahmu dipertontonkan di depan para pelacur.' Lalu ibunya pun pergi. Kemudian wanita tadi dibawa menghadap raja dalam keadaan sudah melahirkan. Raja itu bertanya kepada wanita tersebut, 'Siapa ayah dari anak ini?' 'Juraij,' jawab wanita itu. Raja lalu bertanya lagi, 'Apa penghuni tempat peribadahannya itu?' 'Benar,' jawab wanita itu. Raja berkata, 'Hancurkan rumah peribadahannya dan bawa ia kemari.' Orang-orang lalu menghancurkan tempat peribadahannya dengan kapak hingga rata dan mengikat tangannya pada lehernya dengan tali lalu membawanya menghadap raja. Di tengah perjalanan, Juraij dilewatkan di hadapan para pelacur. Ketika melihatnya, Juraij tersenyum di mana mereka melihat Juraij berada di antara manusia. Raja lalu bertanya kepadanya, 'Siapa ini menurutumu?' Juraij balik bertanya, 'Siapa yang engkau maksud?' Raja berkata, 'Dia (wanita tadi) berkata bahwa anaknya adalah hasil hubungannya denganmu.' Juraij bertanya, 'Apakah engkau telah berkata begitu?' 'Benar,' jawab wanita itu. Juraij lalu bertanya, 'Di mana bayi itu?' Orang-orang lalu menjawab, '(Itu) di pangkuan (ibu)nya.' Juraij lalu menemuinya dan bertanya kepada bayi itu,* ***'Siapa ayahmu?'*** *Bayi itu menjawab, 'Penggembala sapi.' Orang-orang lalu berkata, 'Apakah kami bangunkan rumah ibadahmu dari emas?' Juraij menjawab, 'Tidak.' 'Atau dari perak?' tanya orang-orang. 'Tidak,' jawab Juraij. 'Lalu dari apa kami bangun kembali rumah ibadahmu?' tanya orang-orang. Juraij menjawab, 'Bangunlah seperti semula.' Raja lalu bertanya, 'Lalu untuk apa engkau tersenyum?' 'Untuk sesuatu yang sudah aku ketahui.' jawab Juraij. 'Telah sampai kepadaku doa ibuku lalu aku memberitahu mereka,' lanjutnya."* Shahih. [Al-Bukhari (60) kitab *al-Anbiya`* (48) Bab *Wadzkur fil Kitabi Maryam*, Muslim (45) kitab *al-Birr wash Shilah wal Adab* (hadits 7-8)]. Lihat hadits ini di buku *Syarah Adabul Mufrad* karya Dr. Luqman As-Salafi terbitan Griya Ilmu jilid 1 hal. 46 hadits nomor 33–ed.).

ادَّعَى وَلَدًا مِنْ غَيْرِ رِشْدَةٍ فَلَا يَرِثُ وَلَا يُورَثُ

*"Tidak ada al-musaa'ah di dalam Islam. Barang siapa melakukan perzinahan di masa jahiliyah, maka dia telah diikutkan kepada 'ashabahnya (orang-orang yang mengambil sisa harta dari warisan). Bagi siapa yang mengklaim seorang anak tanpa adanya bukti, maka dia tidak mewarisi anak itu dan tidak mewariskan (hartanya kepada si anak)."*[13]

*Al-musaa'ah* adalah perzinahan. Al-Asma'i mempergunakan kata ini untuk perzinahan yang dilakukan wanita budak dan tidak untuk perzinahan wanita merdeka. Karena, wanita budak berusaha (*musaa'ah*) dengan melakukan zina untuk majikan-majikan mereka, maka mereka mencari upah untuk diberikan bagi para majikan. Wanita-wanita budak ini dikenakan setoran rutin. Maka Nabi ﷺ membatalkan perbuataan *al-musaa'ah* di dalam Islam, dan sama sekali tidak menisbatkan nasab anak dengan sebab perbuatan itu, lalu beliau ﷺ mengampuni perbuatan tersebut yang terjadi di masa jahiliyah, serta menisbatkan nasab dengannya. Al-Jauhari berkata, bisa saja dikatakan, *'zanaa ar-rajulu wa ahara'* (seorang laki-laki melakukan perzinahan dan pelacuran). Kata *'zanaa'* (berzina) dan *'ahara'* (melacur) bisa digunakan untuk wanita merdeka dan wanita budak. Namun, untuk wanita budak secara khusus digunakan kata *'al-musaa'ah.'* Akan tetapi pada sanad hadits ini terdapat perawi yang tidak diketahui (*majhul*), sehingga hadits tersebut tidak dapat dijadikan hujjah.

Abu Dawud meriwayatkan juga dalam *Sunan* karyanya, dari hadits Amru bin Syu'aib, dari bapaknya, dari kakeknya, Nabi ﷺ memutuskan bahwa setiap anak yang diklaim nasabnya kepada seorang bapak yang telah meninggal, dan klaim ini berasal dari ahli waris bapak tersebut, maka si anak dinisbatkan kepada nasab bapak itu. Beliau ﷺ memutuskan pula bahwa siapa saja yang berasal dari seorang wanita budak yang dimiliki seorang laki-laki pada hari dia mencampurinya, maka anak tersebut dinisbatkan nasabnya kepada ahli waris laki-laki tersebut, jika para ahli waris menisbatkan si anak kepada laki-laki itu. Tapi si anak tidak berhak atas harta warisan yang telah dibagikan sebelumnya. Adapun harta warisan yang didapatinya sebelum terbagi, maka dia mendapatkan bagian darinya. Namun, si anak tidak dinisbatkan nasabnya kepada ahli waris yang mengklaimnya, apabila laki-laki yang mereka klaim sebagai bapak anak itu

---

[13] HR. Abu Dawud no. 2264 di dalam Kitab Ath-thalaq, Bab klaim terhadap anak hasil zina, dan Ahmad no. 3416), sanadnya lemah (dha'if) dikarenakan salah seorang perawinya yang tidak diketahui (majhul).

mengingkari klaim tersebut. Kalau si anak berasal dari wanita budak yang tidak dimiliki oleh laki-laki (yang diklaim ahli waris sebagai bapak si anak), atau dari seorang wanita merdeka yang dizinahi laki-laki yang dimaksud, maka anak tersebut tidak dinisbatkan nasabnya kepada ahli waris yang mengklaimnya dan juga tidak mewarisi dari laki-laki yang diklaim sebagai bapaknya. Jikalau orang yang diklaim sebagai bapak anak itu, mengklaim anak itu sebagai anaknya, maka anak itu adalah anaknya, baik sebagai hasil zina dari wanita merdeka maupun dari wanita budak.

Pada riwayat lainnya, "Dia adalah anak hasil zina untuk keluarga ibunya, baik mereka itu orang-orang merdeka atau budak." Ini berlaku untuk penisbatan nasab di awal Islam. Maka, harta yang telah dibagikan sebelum Islam, sungguh ia telah berlalu (tidak dapat diganggu gugat lagi)."[14]

Menurut ulama ahli hadits, pada sanad hadits ini terdapat perbincangan, karena berasal dari jalur Muhammad bin Rasyid Al-Makhuli.

Dahulu pada masa jahiliyah, mereka memiliki wanita-wanita budak pelacur. Apabila salah seorang wanita budak mereka melahirkan anak, dan budak tersebut telah disetubuhi oleh selain majikannya melalui perzinahan, maka terkadang majikannya mengklaim anak tersebut sebagai anaknya, dan terkadang si pezina yang mengklaimnya. Sehingga, keduanya bersengketa dalam masalah itu. Hingga Islam pun datang, dan Nabi ﷺ menetapkan bahwa anak dari si wanita budak adalah milik majikannya, karena dialah pemilik peraduan, serta menggugurkan klaim si pezina.

Hadits ini mengandung beberapa perkara, yaitu:

*Pertama*, orang yang nasabnya dinisbatkan kepada seseorang setelah dia meninggal, dan yang mengklaim adalah ahli waris orang meninggal itu, maka jika anak tersebut berasal dari hamba sahaya yang dimiliki oleh yang mencampurinya pada hari dia bercampur dengannya, maka anak itu dinisbatkan kepada yang menisbatkan nasabnya kepada dirinya. Yakni, apabila yang menisbatkannya adalah ahli waris si pemilik wanita budak tersebut, dan anak tersebut telah menjadi anak laki-laki yang dimaksud sejak hari itu. Tapi, si anak tidak berhak sedikit pun atas harta warisan yang telah dibagi sebelumnya. Karena, ini adalah pembaruan hukum nasabnya. Sejak hari itu nasabnya ditetapkan. Harta warisan yang telah dibagikan se-

---

[14] HR. Abu Dawud no. 2265, 2266 di dalam Kitab Ath-thalaq, Bab klaim terhadap anak zina. Sanadnya hasan dikarenakan Muhammad bin Rasyid Al-Makhuuli haditsnya tidak akan turun dari derajat hasan, berbeda dengan asumsi perkataan penulis.

belumnya tidaklah dikembalikan, karena saat itu hukum sebagai anak belumlah ditetapkan. Namun, apa yang dia dapatkan dari harta warisan yang belum dibagi, maka dia mendapatkan bagian dari warisan tersebut. Karena, hukum (sebagai anak) ditetapkan sebelum pembagian harta warisan, dan dia berhak mendapatkan bagiannya. Permasalahan ini serupa dengan seseorang yang masuk Islam sebelum harta warisan dibagikan. Maka dia diberikan bagian dari harta warisan menurut salah satu pendapat ulama, dan juga merupakan salah satu dari dua riwayat Ahmad. Seseorang yang masuk Islam setelah harta warisan dibagikan, maka tidak ada bagian sedikit pun baginya. Penetapan nasab di sini kedudukannya sama dengan Islam ditinjau dari pembagian warisan.

Lafazh, "Namun si anak tidak dinisbatkan nasabnya kepada ahli waris yang mengklaimnya, apabila laki-laki yang mereka klaim sebagai bapak anak itu, mengingkari klaim tersebut," penggalan ini menerangkan pertikaian di antara ahli waris. Bentuk pertama, ahli waris orang meninggal mengklaim si anak adalah anak bagi orang yang meninggal itu. Pada bentuk ini, apabila ahli waris menisbatkan si anak kepada orang yang meninggal, namun orang itu (sebelum meninggal) mengingkarinya sebagai anak baginya, maka nasab anak itu tidak dinisbatkan kepada orang tersebut, karena orang yang diklaim ahli ahli waris sebagai bapak si anak justru mengingkarinya, lalu bagaimana nasab si anak dapat dinisbatkan kepadanya, setelah ada pengingkaran darinya? Hal ini berlaku apabila anak tersebut berasal dari seorang wanita budak yang dimiliki oleh laki-laki yang diklaim sebagai bapaknya. Adapun jika berasal dari wanita budak yang tidak dimilikinya, ataukah dari wanita merdeka yang dia berzina dengannya, maka nasab anak itu sama sekali tidak dinisbatkan kepadanya, dan tidak mewarisinya, meski mencampuri ibu anak itu mengklaim bahwa anak tersebut adalah anaknya. Bahkan, anak itu adalah anak hasil zina, baik dari seorang wanita budak atau wanita merdeka. Ini adalah bantahan mayoritas ulama terhadap Ishaq dan yang sependapat dengan pendapat beliau, bahwa nasab anak tidaklah dinisbatkan kepada si pezina apabila dia mengklaimnya, dan tidak juga mewarisinya, bahkan anak tersebut adalah anak zina untuk keluarga ibunya, baik mereka adalah orang-orang merdeka atau budak-budak.

Adapun harta yang dibagikan sebelum Islam, pembahasannya telah berlalu. Hadits ini merupakan sanggahan terhadap pendapat Ishaq dan ulama yang sependapat dengannya. Akan tetapi, pada sanad hadits tersebut terdapat Muhammad bin Rasyid, dan kami hanya berargumen dengan Amru bin Syu'aib. Hadits tidaklah dinyatakan cacat karenanya.

Jika hadits ini shahih, maka haruslah menerima konsekuensinya dan mengamalkannya. Tapi jika tidak shahih, maka pendapat yang benar adalah pendapat Ishaq dan yang sependapat dengan beliau. *Wallahul musta'an.*

## Pasal
## Penjelasan Keputusan Ali bin Abi Thalib ﷺ Berkaitan dengan Beberapa Orang yang Mencampuri Seorang Wanita pada Satu Masa Suci Kemudian Mereka Berselisih pada Anaknya, Maka Diadakan Undian di Antara Mereka. Kemudian Hukum Tersebut Sampai Kepada Nabi ﷺ dan Beliau ﷺ Tertawa dan Tidak Mengingkarinya

Abu Dawud dan An-Nasa`i menyebutkan di dalam sunan mereka berdua, dari hadits Abdullah bin Al-Khalil, dari Zaid bin Arqam ﷺ, dia berkata, saya pernah duduk di dekat Nabi ﷺ, lalu seseorang dari penduduk Yaman datang dan berkata, "Tiga orang penduduk Yaman telah mendatangi Ali dan mereka bersengketa di hadapan beliau berkaitan dengan seorang anak. Di mana mereka telah mencampuri seorang wanita pada satu masa suci. Maka, beliau berkata kepada kedua orang tersebut, 'Relakanlah si anak untuk orang ini,' namun keduanya menolak. Kemudian beliau berkata kepada kedua orang lainnya, 'Relakanlah si anak untuk orang ini,' namun keduanya menolak. Lalu, beliau berkata lagi kepada dua orang lainnya, 'Relakanlah si anak untuk orang ini,' namun keduanya juga menolak. Kemudian beliau berkata, 'Kalian adalah sekutu yang saling berebut. Sungguh saya akan mengundi di antara kalian, bagi yang keluar undiannya, maka si anak baginya, dan bagi kedua rekannya mendapatkan sepertiga diyat.' Maka, beliau ﷺ mengundi di antara mereka, dan menyerahkan anak tersebut bagi yang keluar undiannya."

Maka, Rasulullah ﷺ tertawa hingga terlihat gigi-gigi geraham beliau.[15]

---

[15] HR. Abu Dawud no. 2269 dalam Kitab Ath-Thalaq, Bab orang yang melakukan undian apabila terjadi perselisihan tentang anak, An-Nasa`i 6/183 di dalam Kitab Ath-Thalaq, Bab undian pada anak apabila terjadi perselisihan tentangnya, dan Ahmad 4/374. Sanad hadits tersebut lemah (dha'if).

Pada sanadnya terdapat Yahya bin Abdullah Al-Kindi Al-Ajlah, haditsnya tidak dapat dijadikan hujjah. Akan tetapi, Abu Dawud dan An-Nasa`i meriwayatkan hadits tersebut dengan sanad para perawinya tsiqah hingga Abdu Khair dari Zaid bin Arqam. Dia berkata, "Ada tiga orang yang dihadapkan ke hadapan Ali, ketika beliau berada di Yaman. Mereka telah mencampuri seorang wanita pada satu masa suci. Lalu beliau bertanya kepada dua orang tersebut, "Apakah kalian mengakui si anak bagi orang ini?" Keduanya menjawab, "Tidak." Hingga akhirnya beliau bertanya kepada mereka semua, dan setiap kali beliau bertanya kepada dua orang itu, keduanya mengatakan, "Tidak." Kemudian beliau mengundi di antara mereka, dan beliau menisbatkan si anak kepada yang keluar undiannya, lalu membebankan kepadanya dua pertiga diyat.

Zaid bin Arqam berkata, "Kasus itu diberitahukan kepada Rasulullah ﷺ, hingga beliau ﷺ tertawa dan terlihat gigi geraham beliau."[16]

Hadits ini telah dinyatakan cacat disebabkan dari periwayatan Abdu Khair tanpa menyebutkan Zaid bin Arqam, dengan begitu hadits tersebut *mursal*. An-Nasa`i mengatakan, "Sanad ini lebih benar dan lebih menarik. Karena tidak disebutkannya Zaid bin Arqam dari hadits ini tidaklah menjadikan hadits tersebut *mursal*. Sebab, Abdu Khair telah bertemu dengan Ali dan mendengar darinya. Sementara Ali adalah pemilik kisah tersebut. Anggaplah kiranya bahwa Zaid bin Arqam tidak terdapat penyebutannya di dalam sanad, maka dari manakah datangnya riwayat itu menjadi mursal? Kecuali jika dikatakan, bahwa Abdu Khair sama sekali tidak menyaksikan Nabi tertawa, dan Ali saat itu berada di Yaman, sementara yang menyaksikan Nabi ﷺ tertawa adalah Zaid bin Arqam atau sahabat lainnya. Sementara Abdu Khair sama sekali tidak menyebutkan siapa yang menyaksikan Nabi ﷺ tertawa. Dengan demikian, hadits tersebut *mursal*.

Maka dikatakan, dengan begitu, sanad hadits telah shahih hingga Abdu Khair dari Zaid bin Arqam secara bersambung (*muttashil*). Bagi yang mendukung pandangan bahwa riwayat itu *muttashil* dengan alasan ia masuk kategori tambahan dari perawi *tsiqah* (terpercaya), maka pandangannya cukup jelas. Sementara yang mendukung riwayat perawi yang lebih bagus hafalan dan lebih pengusaan riwayatnya, dan keunggulan hadits itu ditinjau dari sisi ini, sedangkan Ali tidaklah mengabarkan kepada Abdu Khair kisah tersebut, maka maksimal dikatakan riwayat hadits tersebut *mursal*.

[16] HR. Abu Dawud no. 2270 di dalam Kitab Ath-Thalaq, Bab orang yang melakukan undian bila terjadi perselisihan tentang anak, An-Nasa`i 6/182 di dalam Kitab Ath-Thalaq, Bab undian pada anak apabila terjadi perselisihan padanya, dan Ahmad 4/373.

Sementara hadits mursal ini telah dikuatkan dari riwayat Zaid bin Arqam melalui jalur lainnya secara bersambung (*muttashil*).

### * Perbedaan Para Ulama Tentang Keputusan Ali ﷺ di Atas

Selanjutnya, para fuqaha` berselisih pendapat dalam hukum ini. Ishaq bin Rahawaih berpendapat, "Ketentuan tersebut adalah sunnah dalam masalah klaim terhadap anak. Asy-Syafi'i juga berpendapat seperti itu dalam pandangannya yang lama. Adapun Imam Ahmad, beliau ditanya tentang hadits ini, maka beliau menguatkan hadits *al-qaa`if* (ahli dalam hal kemiripan), dan beliau berkata, "Hadits *al-qaa`if* tersebut lebih saya senangi."

Di sini terdapat dua perkara; *Pertama*, masuknya undian dalam (penentuan) nasab anak. *Kedua*, pembebanan bagi seseorang yang undiannya keluar untuk memiliki anak tersebut dengan dua pertiga diyat anaknya untuk kedua rekannya.

Adapun undian, dapat dipergunakan ketika tidak terdapat faktor penguat salah satu pihak, berupa bukti dan pengakuan lainnya, atau *al-qaafah* (kemiripan). Bukanlah perkara yang jauh dari kebenaran, bila pemilik hak atas anak ditetapkan melalui undian pada kondisi ini. Karena ia adalah satu-satunya sebab yang dapat dilakukan dalam menguatkan salah satu klaim pada kasus tersebut. Sementara undian berperan dalam klaim kepemilikan yang lepas dan tidak dapat ditetapkan berdasarkan indikasi atau tanda (tertentu). Maka memasukkan pengundian dalam kasus nasab adalah lebih layak dan tepat dibandingkan penetapan nasab berdasarkan perkataan *al-qaa`if* (ahli dalam hal kemiripan) berlandaskan keserupaan yang samar.

Sementara persoalan diyat adalah persoalan sangat pelik. Karena kasus ini adalah bukan penyebab adanya diyat (denda pembunuhan), melainkan hanya memutuskan nasab dari seseorang dengan sebab keluarnya hasil pengundian. Maka dikatakan, hubungan intim masing-masing orang tersebut dapat menjadikannya layak untuk memiliki anak tersebut. Lalu masing-masing di antara mereka telah menggugurkan kelayakan kedua rekannya dengan hubungan intim yang dilakukannya. Hanya saja tidak dapat dipastikan siapakah yang menjadi bapak anak tersebut di antara mereka. Ketika undian memenangkan salah seorang di antara mereka, maka orang yang dimenangkan telah menggugurkan kelayakan kedua rekannya untuk memiliki anak itu. Ini dikategorikan sama dengan menghilangkan seorang anak. Tapi ketiga orang tersebut diposisikan sebagai satu orang tua (bapak). Maka bagian yang dirugikan dari kehilangan tersebut

adalah sepertiga diyat, karena anak telah kembali kepadanya, dan bagi masing-masing kedua rekannya berhak mendapatkan bagian yang pantas baginya yaitu sepertiga diyat (untuk satu orang–ed.).

Tinjauan yang lebih baik daripada ini, bahwa orang tersebut telah merugikan kedua rekannya dengan hubungan intim yang diperbuatnya dan penisbatan nasab anak kepadanya, hingga diharuskan baginya untuk membayar ganti rugi nilai anak tersebut. Nilai seorang anak secara syar'i adalah diyatnya. Maka bagi keduanya berhak mendapakan dua pertiga nilainya, yaitu dua pertiga diyat. Kasus ini sama dengan seseorang yang telah membinasakan seorang hamba sahaya yang dimilikinya secara berserikat dengan dua orang lainnya, dia harus membayarkan dua pertiga nilai kepada kedua serikatnya. Maka menggugurkan hak keduanya atas seorang anak merdeka berdasarkan keputusan undian, serupa dengan membinasakan seorang budak yang dimiliki secara bersama.

Semisal dengan kasus ini adalah ganti rugi yang ditetapkan para sahabat pada kasus orang terpedaya menikahi wanita budak dengan anggapan dia adalah wanita mereka. Para sahabat membebankan ganti rugi atas laki-laki itu, senilai anak-anak yang dilahirkan dari pernikahan tersbut untuk dibayarkan kepada majikan si wanita budak. Karena si majikan telah luput darinya perbudakan atas anak-anak yang dilahirkan budak miliknya disebabkan status mereka menjadi orang-orang merdeka. Padahal anak-anak itu berada di ambang pintu perbudakan. Ini adalah qiyas yang paling jeli dan paling teliti. Jika anda meneliti sebagian besar analogi para fuqaha dan penyerupaan-penyerupaan yang mereka lakukan, anda akan mendapatkan bahwa qiyas ini lebih kuat dari kesemuanya itu, dan metodenya lebih jeli, dan sandarannya juga lebih teliti. Sungguh Nabi ﷺ tidak tertawa sia-sia.

Dapat dikatakan, antara hadits ini dan hadits *al-qaa`if* (ahli dalam hal kemiripan) tidak kontradiktif. Bahkan jika didapati adanya kemiripan fisik maka menjadi keharusan mengamalkan kemiripan tersebut, dan jika tidak terdapat kemiripan, atau terjadi kerancuan bagi mereka, maka undian ini haruslah dilakukan. *Wallahu A'lam.*

# Pasal
# Penyebutan Hukum Rasulullah ﷺ Mengenai Anak, Siapa yang Lebih Berhak untuk Mengasuhnya

Abu Dawud meriwayatkan dalam *As-Sunan* karyanya, dari hadits Amru bin Syu'aib, dari bapaknya, dari kakeknya Abdullah bin Amru bin Al-'Ash, bahwa seorang wanita berkata, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya anakku ini, perutku adalah wadahnya, kedua payudaraku adalah pemberi minum baginya, dan pangkuanku adalah perlindungan baginya. Namun bapaknya telah menceraikanku, lalu dia hendak mengambil alih anak ini dariku." Maka Rasulullah ﷺ bersabda:

أَنْتِ أَحَقُّ بِهِ مَا لَمْ تَنْكِحِي

*"Engkau lebih berhak daripada bapaknya selama engkau belum menikah."*[17]

Dalam *Ash-Shahihain* dari hadits Al-Barra` bin 'Azib bahwa anak wanita Hamzah diperebutkan oleh Ali dan Ja'far serta Zaid. Ali berkata, "Saya lebih berhak atasnya, karena dia adalah puteri pamanku." Ja'far berkata, "Dia puteri pamanku, dan saudari ibunya adalah isteriku." Zaid berkata, "Dia adalah puteri saudaraku." Rasulullah ﷺ lalu memutuskan bahwa anak tersebut bagi saudara ibunya (bibi), dan beliau bersabda, "Saudara ibu kedudukannya sama dengan ibu."[18]

Penulis kitab-kitab *As-Sunan* meriwayatkan dari hadits Abu Hurairah رضي الله عنه, bahwa Rasulullah ﷺ memberikan pilihan bagi seorang anak, antara bapak dan ibunya."[19] At-Tirmidzi mengatakan, "Hadits hasan."

---

[17] HR. Abu Dawud no. 2276, di dalam Kitab Ath-thalaq, Bab siapa lebih berhak terhadap anak, Ahmad no. 6707 dan sanadnya hasan, dan Al-Hakim 2/207 dan dia menganggapnya shahih lalu disetujui oleh Adz-Dzahabi.

[18] HR. Al-Bukhari 5/223 di dalam Kitab Ash-Shulh, Bab bagaimana ditulis, ini perdamaian yang dibuat fulan bin fulan. Hadits tersebut tidak diriwayatkan oleh Muslim. Hadits tersebut terdapat di dalam Sunan At-tirmidzi no. 1905. Abu Dawud no.2278, Ahmad no. 720, 931, Al-Baihaqi 8/6 meriwayatkannya dari hadits Ali. Dan Ahmad no. 2040 meriwayatkan maknanya dari hadits Ibnu Abbas.

[19] HR. At-Tirmidzi no. 1357 di dalam Kitab Al-Ahkam, Bab apa-apa yang disebutkan tentang pemberian pilihan bagi anak antara kedua orang tuanya jika keduanya berpisah. Abu Dawud no. 2277 di Kitab Ath-Thalaq, Bab siapa lebih berhak terhadap anak, Ibnu Majah no. 2351 dalam Kitab Al-Ahkam, Bab pemberian pilihan kepada anak kecil antara kedua orang tuanya, An-Nasa`i 6/185, 186, Asy-Syafi'i 2/422, Ahmad no. 7346, Abdurrazzaq no. 12611 dan Al-

Dan, para penyusun kitab-kitab *As-Sunan* meriwayatkan juga dari hadits Abu Hurairah, bahwa seorang wanita datang dan mengatakan, "Wahai Rasulullah, suamiku hendak mengambil anakku. Suamiku telah memberiku minum dari sumur Abu 'Anabah dan dia telah memberiku manfaat." Rasulullah ﷺ bersabda, *"Hendaklah kalian berdua mengundinya."* Sang suami berkata, "Siapakah yang akan menghalangiku dari anakku?" Rasulullah ﷺ lalu bersabda, *"Ini adalah bapakmu dan ini adalah ibumu, raihlah tangan salah seorang di antara mereka berdua yang engkau kehendaki."* Lalu anak tersebut meraih tangan ibunya, dan wanita itu lalu pergi membawa anak tersebut.[20] At-Tirmidzi berkata, "Hadits hasan shahih."

Dalam *Sunan An-Nasa`i*, dari jalur Abdul Hamid bin Salamah Al-Anshari, dari bapaknya, dari kakeknya, bahwa kakeknya telah memeluk Islam, namun isteri kakeknya enggan untuk memeluk Islam. Lalu kakek tersebut datang membawa seorang anak yang masih kecil belum lagi baligh. Perawi berkata, "Lalu Nabi ﷺ mendudukkan bapak di samping sini dan ibu di samping sini. Kemudian beliau ﷺ mempersilahkan anak tersebut memilih, dan beliau ﷺ bersabda, *'Ya Allah, berilah anak ini hidayah.'* Maka anak itu menuju bapaknya."[21]

Abu Dawud meriwayatkan dari Abdul Hamid bin Ja'far, dia mengatakan, kakekku, yaitu Rafi' bin Sinan mengabarkan kepadaku, bahwa dia memeluk Islam sementara isterinya masih enggan memeluk Islam. Lalu isterinya menjumpai Nabi ﷺ dan berkata, "Puteriku, dan dia telah disapih," atau semisalnya. Rafi' mengatakan, "Puteriku." Rasulullah ﷺ lalu berkata kepadanya, *"Duduklah di salah satu sisi."* Lalu beliau ﷺ berkata kepada si isteri, *"Duduklah di sisi lainnya."* Lalu beliau ﷺ mendudukkan anak kecil tersebut di antara mereka berdua, kemudian beliau ﷺ bersabda, *"Kalian berdua, panggillah dia."* Maka anak tersebut condong kepada ibunya, lalu

---

Baihaqi 8/3 dari jalur Ziyad bin Sa'ad dari Hilal bin Abu Maimunah dari Abu Hurairah. Abu Maimunah diperselisihkan namanya, ada yang mengatakan Saliim, ada yang mengatakan Salma, ada yang mengatakan Salman, ada yang mengatakan Usamah. Dia adalah perawi tsiqah (terpercaya), para penyusun kitab-kitab Sunan turut menukil haditsnya. Adapun para perawi lainnya tsiqah. Hadits tersebut dinyatakan shahih oleh Ibnu Hibban no. 1200, Al-Hakim, dan Ibnul-Qaththan.

20 Penjelasannya telah disebutkan terdahulu. Dan perkataan At-Tirmidzi berkenaan dengan hadits yang sebelumnya. Karena riwayat yang disebutkan sebelumnya adalah lafazh At-Tirmidzi bukan riwayat ini, karena riwayat ini adalah lafazh Abu Dawud dan An-Nasa`i

21 HR. An-nasa`i 6/185 dalam Kitab Ath-Thalaq, Bab keislaman salah satu di antara dua orang tua dan pemberian pilihan kepada si anak. Abdul Hamid, bapaknya dan kakeknya tidaklah dikenal. Dan di dalam kitab sumber tertulis, Abdul Hamid bin Ja'far, dan ini merupakan kekeliruan.

Nabi ﷺ bersabda, *"Ya Allah, berilah anak ini hidayah (petunjuk)."* Maka anak tersebut kemudian condong kepada bapaknya, lalu bapaknya mengambilnya.[22]

## Pasal
## Uraian Tentang Hukum-Hukum di Atas

### * Hak Mengasuh Menjadi Gugur dengan Sebab Pernikahan

Adapun hadits pertama, para ulama telah menjadikan Amru bin Syu'aib sebagai hujjah, dan mereka tidak memiliki pilihan selain berhujjah dengannya dalam masalah ini, di mana hadits bermuara kepadanya. Tidak ditemukan satu hadits yang menerangkan gugurnya hak pengasuhan anak karena sebab pernikahan (isteri) selain hadits ini. Para imam yang empat dan serta lainnya telah berpendapat sesuai kandungan hadits tersebut. Telah ditegaskan bahwa kakeknya adalah Abdullah bin Amru. Maka gugurlah pendapat yang mengatakan mungkin dia adalah Muhammad bapak Syu'aib, sehingga hadits tersebut mursal. Diriwayatkian secara sah bahwa Syu'aib mendengar langsung dari kakeknya Abdullah bin Amru, sehingga gugur pula pendapat yang mengatakan bahwa hadits tersebut terputus (*munqathi'*). Al-Bukhari telah menjadikannya sebagai hujjah di selain kitab *Ash-Shahih beliau*, dan beliau menyatakan secara tekstual tentang keshahihan haditsnya. Beliau berkata, "Abdullah bin Az-Zubair Al-Humaidi, Ahmad, Ishaq, dan Ali bin Abdillah berhujjah dengan haditsnya, maka siapakah ulama yang melebihi (kedudukan) mereka?!" Inilah lafaz pernyataan Al-Bukhari.

Ishaq bin Rahawaih mengatakan, "Riwayatnya menurut kami, sama dengan riwayat Ayyub dari Nafi' dari Ibnu Umar." Al-Hakim menyebutkan di kitab 'Ulum Al-Hadits kesepakatan atas keotentikan haditsnya.

Ahmad bin Shalih berkata, "Tidaklah diperselisihkan pada (silsilah riwayat) Abdullah, bahwa silsilah tersebut berupa *shahifah* (catatan-catatan)."

Perkataan wanita tersebut, "Dan perutku adalah wadahnya ... dan seterusnya," adalah permohonan belas kasih darinya, dan menjadikannya perantara untuk mengkhususkan si anak baginya, sebagaimana dia me-

[22] HR. Abu Dawud no. 2244 dari jalur Abdul Hamid bin Ja'far dari bapaknya dari kakeknya. Sanad hadits tersebut hasan.

miliki kekhususan terhadap si anak pada tiga perkara tersebut, sementara bapak sama sekali tidak memiliki peran dalam hal itu. Maka, wanita itu mengisyaratkan kepada menegaskan keistimewannya dibandingkan si bapak dalam rangka permintaan fatwa dan hak pengasuhan anak.

*** Menjadikan Makna dan Sebab Sebagai Acuan dan Pengaruhnya Dalam Hukum-Hukum**

Pada hadits ini terdapat dalil untuk mengacu kepada makna dan sebab, serta pengaruhnya dalam hukum-hukum syara', dan ketergantungan hukum-hukum syara' kepada hal tersebut. Ini merupakan perkara absolut dalam fitrah yang selamat, bahkan pada fitrah kaum wanita sekalipun. Sifat ini yang dijadikan wanita tersebut sebagai sarana untuk mohon belas kasih dan sebagai sebab kaitan hukum, maka Nabi ﷺ telah mengakuinya dan menetapkan pengaruhnya. Sekiranya hal tersebut suatu yang batil, tentu beliau ﷺ akan mengabaikannya. Bahkan sikap beliau menetapkan hukum sesudah hal tersebut adalah bukti yang menunjukkan pengaruhnya terhadap hukum, dan bahwa ia adalah sebab baginya.

*** Menjatuhkan Vonis Atas Pihak yang Tidak Hadir di Persidangan**

Hadits tersebut juga dijadikan sebagai dalil membolehkan menetapkan keputusan atas seorang yang tidak hadir di persidangan. Karena si bapak tidak disebutkan kehadirannya dan juga pembelaannya. Sementara tidak terdapat indikasi dalam kasus tersebut bahwa ia adalah kejadian spesifik. Jika si bapak hadir maka persoalannya cukup jelas. Tapi jika si bapak tidak hadir, maka yang terjadi adalah si wanita datang meminta fatwa, dan Nabi ﷺ memberinya keputusan fatwa sesuai pertanyaannya. Jikalau tidak, tentulah perkataan wanita itu tidak akan diterima, yaitu, bahwa suaminya telah menceraikannya, lalu dia mendapatkan keputusan untuk mendapatkan hak pengasuhan atas si anak, hanya sebatas perkataannya.

## Pasal

*** Ibu Lebih Berhak Terhadap Anak daripada Bapak**

Hadits tersebut menunjukkan apabila kedua orang tua berpisah, dan di antara keduanya terdapat anak, maka ibu lebih berhak atas si anak selama tidak terdapat pada ibu sesuatu yang menghalanginya untuk dikedepankan, atau terdapat sifat pada anak yang mengharuskan si anak untuk memilih. Hal ini termasuk permasalahan yang tidak dijumpai perselisihan padanya.

Khalifah Rasulullah ﷺ, yaitu Abu Bakar, telah memberikan keputusan terhadap Umar bin Al-Khaththab, dan tidak seorang pun yang mengingkari. Ketika Umar memegang tampuk khilafah, beliau juga memutuskan hal yang serupa.

Malik meriwayatkan dalam *Al-Muwaththa`*, dari Yahya bin Sa'id bahwa dia mengatakan, saya mendengar Al-Qasim bin Muhammad berkata, "Seorang wanita dari kaum Anshar telah menjadi isteri Umar bin Al-Khaththab ﷺ dan melahirkan Ashim bin Umar. Lantas Umar menceraikannya. Umar datang ke masjid Quba` dan mendapati anaknya Ashim sedang bermain di teras masjid. Lalu beliau meraih lengannya dan meletakkan anaknya di depannya di atas tunggangannya. Kemudian nenek anak tersebut menjumpainya dan memperebutkan anak tersebut dengan Umar, hingga keduanya datang menjumpai Abu Bakar Ash-Shiddiq ﷺ. Umar berkata, "Anakku!" Dan wanita tersebut berkata, "Anakku!"

Maka, Abu Bakar ﷺ mengatakan, "Biarkanlah antara wanita ini dengan dengan anak tersebut." Hingga Umar sama sekali tidak membantah lagi.[23]

Ibnu Abdil Barr mengatakan, "Atsar ini masyhur dari beberapa jalur yang terputus (*munqathi'*) dan juga bersambung (*muttashil*). Ulama bersepakat menerima dan mengamalkannya. Isteri Umar, ibu dari anak beliau yang bernama Ashim adalah Jamilah binti Ashim bin Tsabit bin Abu Al-Aqlah Al-Anshari."

Beliau mengatakan, "Hadits ini menunjukkan bahwa mazhab Umar sebelumnya menyelisihi mazhab Abu Bakar, akan tetapi beliau menerima keputusan dari seseorang yang memegang kendali hukum dan keputusan, selanjutnya di masa khilafah beliau, beliau juga memberi keputusan dan berfatwa sesuai keputusan tersebut. beliau sama sekali tidak menyelisihi Abu Bakar dalam satupun permasahan itu, selama si anak masih kecil dan tidak dapat memilah (belum tamyiiz). Tidak ada satupun di antara sahabat yang menyelisihi mereka berdua.

Abdurrazzaq menyebutkan, dari Ibnu Juraij, bahwa dia telah mengabarkan kepadanya dari Atha` Al-Khurasani, dari Ibnu Abbas, dia berkata, "Umar bin Al-Khaththab menceraikan isterinya, ibu dari anaknya yang bernama Ashim. Lalu Umar menjumpai mantan isterinya sedang menggendongnya di Mahsar. Anak tersebut telah disapih dan berjalan.

---

[23] HR. Malik 2/767, 767 dan Al-Baihaqi 8/5 para perawinya tsiqah hanya saja Al-Qasim bin Muhammad tidak berjumpa dengan Umar.

Maka, Umar lalu meraih tangan anak tersebut merebutnya dari ibunya. Beliau memperebutkan anak tersebut dengan ibunya hingga menyakiti sang anak dan dia pun menangis. Umar berkata, "Saya lebih berhak terhadap anakku daripada engkau." Keduanya lalu bersengketa di hadapan Abu Bakar, dan Abu Bakar memutuskan anak tersebut bagi ibunya. Abu Bakar berkata, "Aromanya, tempat tidurnya, dan pangkuannya, lebih baik bagi anak itu daripada engkau, hingga anak tersebut dewasa dan dia dapat memilih untuk dirinya sendiri." Mahsar: adalah pasar antara Quba` dan Madinah.[24]

Disebutkan dari Ats-Tsauri, dari Ashim, dari Ikrimah, dia mengatakan, "Isteri Umar mempersengketakan Umar kepada Abu Bakar ﵁, sebelumnya Umar telah menceraikannya. Maka, Abu Bakar ﵁ berkata, "Ibu lebih perasa, lebih lembut, lebih penyayang, lebih kasih, dan lebih pemaaf. Dia lebih berhak terhadap anaknya selama dia belum menikah."[25]

Disebutkan dari Ma'mar, dia berkata, saya mendengar Az-Zuhri berkata, "Sesungguhnya Abu Bakar ﵁ memberi keputusan yang mengalahkan Umar dalam kasus anaknya bersama dengan ibu si anak, dan beliau ﵁ berkata, "Ibu anak tersebut lebih berhak selama dia belum menikah."[26]

Jika ada yang mengatakan, riwayat tentang ini berbeda-beda, apakah persengketaan tersebut terjadi pertama kali antara Umar dan ibu anaknya, lalu kemudian antara Umar dan nenek si anak, ataukah terjadi sekali antara Umar dan salah seorang dari mereka berdua.

Jawabnya, persoalan itu suatu yang tidak subtantif, karena apabila kasus sengketa tersebut dari si ibu maka perkaranya jelas, sementara apabila dari si nenek, maka keputusan Ash-Shiddiq ﵁ yang memenangkannya menunjukkan bahwa ibu lebih utama lagi dimenangkan.

## Pasal

### * Bapak Lebih Didahulukan Dalam Perwalian Harta dan Nikah, Sementara Ibu Lebih Didahulukan Dalam Perwalian Pengasuhan dan Penyusuan

Perwalian terhadap seorang anak terbagi menjadi dua bagian; (*pertama,*) bagian di mana bapak didahulukan daripada ibu dan yang ber-

---

[24] HR. Abdurrazzaq no. 12601.

[25] Al-Mushannaf no. 12600.

[26] Al-Mushannad no. 12598.

ada di pihak ibu. Yaitu perwalian harta dan pernikahan. (*Kedua,*) bagian di mana ibu didahulukan atas bapak, yaitu perwalian dalam hal pengasuhan dan penyusuan anak. Setiap salah satu dari kedua orang tua didahulukan pada masing-masing bidang tersebut untuk menyempurnakan kemaslahatan anak. Kemaslahatan anak bergantung kepada siapa yang menangani bidang di antara kedua orang tuanya, dan memberikan kecukupan baginya.

Oleh karena kaum wanita lebih mengenal pembinaan anak, lebih memiliki kemampuan dalam membina, lebih sabar, lebih pemaaf, dan lebih memiliki waktu luang, maka karena alasan itulah ibu didahulukan daripada bapak.

Begitu pula, ketika kaum laki-laki lebih bijak dalam pencapaian maslahat anak, dan lebih berhati-hati dalam hal tersebut berkaitan dengan pernikahan, maka bapak dikedepankan dalam maslahat ini daripada ibu. Pengedepanan ibu dalam hal pengasuhan anak adalah bagian dari indahnya syariat Islam, dan sebagai kehati-hatian terhadap anak-anak, serta sebagai perhatian bagi mereka. Kemudian pengedepanan bapak dalam hal perwalian harta dan pernikahan juga seperti itu.

### * Apakah Kerabat Ibu Lebih Didahulukan daripada Kerabat Bapak Dalam Hal Pengasuhan Anak?

Apabila hal ini telah diketahui, maka apakah ibu dikedepankan dikarenakan pihaknya lebih dikedepankan daripada pihak bapak dalam masalah pengasuhan anak, hingga ibu dikedepankan disebabkan faktor keibuan, ataukah ibu dikedepankan atas bapak dikarenakan kaum wanita lebih dapat menegakkan hal pengasuhan anak dan pendidikannya daripada kaum laki-laki, maka pengedepanan ibu dikarenakan faktor kewanitaan?

Dalam masalah ini, ada dua pendapat ulama, dan keduanya terdapat dalam mazhab Ahmad. Pengaruh perbedaan ini akan tampak pada pengedepanan kaum wanita sebagai kerabat anak dari pihak bapak dibanding kerabat ibu, atau sebalikya, seperti nenek dari jalur ibu, nenek dari jalur bapak, saudari bapak, saudari ibu, bibi dari jalur ibu, bibi dari jalur bapak, bibi ibu dari jalur nasab wanita, dan bibi bapak dari jalur nasab wanita, dan semua yang nasabnya berasal dari bibi baik dari jalur ibu atau bapak melalui nasab ibu dan juga yang melalui nasab bapak.

Terdapat dua riwayat dari Imam Ahmad. Riwayat pertama mengedepankan kerabat ibu daripada kerabat bapak. Riwayat kedua—ini lebih shahih dalilnya, dan juga merupakan pendapat yang dipilih Syaikhul Islam

Ibnu Taimiyah–, yaitu pengedepanan kerabat bapak. Pendapat inilah yang disebutkan oleh Al-Khiraqi dalam *Mukhtasharnya*, dia mengatakan, "Saudari bapak lebih berhak daripada saudari ibu, dan lebih berhak daripada bibi dari jalur ibu. Bibi bapak dari jalur nasab wanita lebih berhak daripada bibi ibu dari jalur nasab wanita. Berdasarkan ini pula, maka ibu dari jalur nasab bapak lebih dikedepankan daripada ibu dari jalur nasab ibu, sebagaimana teks perkataan Ahmad dalam salah satu dari dua riwayat beliau."

*** Apakah Kerabat Ibu dari Kalangan Laki-Laki Memiliki Peluang Dalam Pengasuhan Anak?**

Berdasarkan riwayat ini, maka kerabat laki-laki bapak lebih dikedepankan daripada kerabat ibu. Saudara laki-laki bapak lebih berhak daripada saudara laki-laki ibu. Paman dari jalur nasab bapak lebih berhak daripada paman dari jalur nasab ibu. Hal ini jika kita berpendapat, bahwa kerabat laki-laki ibu punya kedudukan dalam hak pengasuhan anak. Berkaitan dengan masalah itu terdapat dua sudut pandang dalam mazhab Ahmad dan Asy-Syafi'i.

*Pertama*, tidak terdapat hak pengasuhan anak kecuali bagi ahli ashabah melalui jalur mahram, ataukah wanita yang mewarisi, atau yang berkait kepada ashabah, atau ahli waris.

*Kedua*, bahwa mereka memiliki hak untuk pengasuhan anak, dan selanjutnya dapat diuraikan seperti di atas. Ini adalah pendapat Abu Hanifah.

*** Dalil yang Menunjukkan Pengedepanan Sisi Bapak daripada Sisi Ibu Dalam Pengasuhan Anak**

Perkara di atas menunjukkan kuatnya sisi bapak atas sisi ibu dalam hal pengasuhan anak. Ibu dikedepankan hanya disebabkan dia seorang wanita, bukan karena faktor keibuan. Karena, jika sisi keibuan lebih kuat, maka para kerabat laki-laki dan wanita ibu akan lebih didahulukan daripada kerabat laki-laki dan wanita bapak. Ketika kerabat laki-laki ibu tidak didahulukan secara konsensus ulama, maka demikian pula kerabat wanitanya, karena apa perbedaan yang berpengaruh (antara keduanya)?

Dan juga, dasar-dasar hukum dan kaidah syara' menjadi bukti atas pengedepanan kerabat bapak dalam masalah warisan, perwalian nikah, perwalian dalam hal kematian, dan lain sebagainya. Tidaklah terdapat dalam syara' pengedepanan kerabat ibu atas kerabat bapak dalam satupun hukum-hukum syara.' Bagi siapa yang mengedepankannya dalam hak pengasuhan anak, berarti dia telah keluar dari konsekuensi dalil syara.'

*** Sebab Sehingga Ibu Lebih Didahulukan Dalam Pengasuhan Anak**

Adapun yang benar dari segi landasan, ibu dikedepankan dikarenakan wanita lebih lembut perlakuannya kepada anak kecil, lebih pengalaman dalam mendidiknya, dan lebih sabar dalam pendidikan itu. Berdasarkan hal ini, maka nenek yang tiada lain adalah ibu dari bapak lebih utama daripada nenek dari ibu. Saudari bapak lebih utama daripada saudari ibu, bibi dari jalur bapak lebih utama daripada bibi dari jalur ibu. Seperti teks perkataan Ahmad dalam salah satu dari dua riwayat beliau. Berdasarkan ini pula, maka ibu dari bapak lebih didahulukan daripada bapak dari bapak, sebagaimana ibu didahulukan daripada bapak.

*** Mendahulukan Wanita Atas Laki-Laki Ketika Terjadi Kesamaan Hubungan Kerabat dan Tingkatan, Serta Mendahulukan Sisi Bapak Ketika Terjadi Kesamaan Tingkatan dan Perbedaan Hubungan Kerabat**

Apabila dasar syara' ini telah diketahui, maka ia adalah asas menyeluruh dan baku dan tidak saling kontradiktif pada masalah-masalah parsialnya. Bahkan jika terjadi persamaan tingkat kekerabatan dan derajat, maka wanita didahulukan dari laki-laki. Saudari didahulukan atas saudara, bibi dari nasab bapak didahulukan daripada paman dari nasab bapak, bibi dari nasab ibu didahulukan daripada paman dari nasab ibu, dan nenek didahulukan daripada kakek. Hukum asalnya pengedepanan ibu atas bapak.

Jikalau tingkat kekerabatan berbeda. Maka kerabat bapak didahulukan atas kerabat ibu. Saudari sebapak didahulukan daripada saudari seibu, bibi dari nasab bapak didahulukan daripada bibi dari nasab ibu, bibi bapak dari nasab bapak didahulukan daripada yang berasal dari nasab ibu, demikian seterusnya.

*** Penjelasan Kerancuan Mereka yang Mendahulukan Ibu dari Ibu Dibanding Ibu dari Bapak, Kemudian Perselisihan Mereka Dalam Mendahulukan Saudari Ibu Atas Saudari Bapak, dan Bibi dari Pihak Ibu Atas Bibi dari Pihak Bapak**

Inilah acuan yang benar dan analogi yang menyeluruh. Ini juga pendapat yang menjadi keputusan penghulu para Qadhi Islam Syuraih. Sebagaimana diriwayatkan oleh Waki' dalam *Mushannaf* beliau, dari Al-Hasan bin Uqbah, dari Sa'id bin Al-Harits dia berkata, seorang paman dari pihak bapak dan paman dari pihak ibu bersengketa tentang seorang anak. Maka beliau memutuskan anak tersebut untuk paman dari pihak bapak. Lalu paman dari pihak ibu berkata, "Saya menginfakkan baginya dari hartaku." Maka Syuraih menyerahkannya kepadanya.

Siapa saja yang menempuh selain jalan ini, pastilah dia akan menemui kontradiksi. Misalnya, para Imam yang tiga dan Ahmad dalam salah satu riwayatnya mendahulukan ibu dari ibu atas ibu dari bapak. Lalu Asy-Syafi'i mengatakan dalam zhahir mazhab beliau, dan Ahmad dalam pendapat yang terdapat keterangan darinya, "Saudari sebapak didahulukan daripada saudari seibu." Mereka akhirnya meninggalkan analogi tersebut. Abu Hanifah, Al-Muzani, dan Ibnu Suraij malah memberlakukan secara menyeluruh, mereka mengatakan, "Saudari seibu didahulukan daripada saudari sebapak." Mereka berkata pula, "Karena hubungan saudari dari pihak ibu dengan si anak melalui jalur ibu, sementara hubungan saudari sebapak adalah melalui jalur bapak. Ketika ibu lebih didahulukan daripada bapak, maka semua yang memiliki hubungan dengan anak melalui jalur ibu, lebih didahulukan daripada yang memiliki hubungan dengannya melalui jalur bapak." Akan tetapi, pendapat ini lebih rancu lagi daripada pendapat pertama. Karena, ulama pengusung pendapat pertama menempuh qiyas (analogi) dan kaidah-kaidah pokok syara yang mendahulukan kerabat bapak daripada kerabat ibu. Mereka hanya menyelisihinya dalam kasus ibu dari ibu dan ibu dari bapak. Sementara para pengusung pendapat terakhir ini, mereka meninggalkan qiyas (analogi) di dua tempat. Mereka mengedepankan kerabat yang diakhirkan oleh syara', dan mengakhirkan kerabat yang dikedepankan oleh syara. Mereka tidak akan mugkin mengedepankannya pada setiap tempat. Mereka mengedepankannya pada satu tempat dan mengakhirkannya pada tempat lainnya, sementara keduanya adalah kasus yang sama.

Di antara contoh kasusnya adalah pandangan Asy-Syafi'i dalam madzhabnya yang baru, di mana beliau mengedepankan bibi dari pihak ibu atas bibi dari pihak bapak, sementara di tempat lain beliau mengedepankan saudari sebapak atas saudari seibu, serta bibi dari pihak ibu atas saudari sebapak dan bibi dari pihak bapak. Padahal konsekuensi dari pandangannya mendahulukan ibu si ibu dibanding ibu si bapak, maka seharusnya beliau mendahulukan saudari seibu atas saudari sebapak, dan mendahulukan bibi dari pihak ibu atas saudari sebapak dan bibi dari pihak bapak. Demikian juga ulama madzhab Hambali yang mengepankan bibi dari pihak ibu atas bibi dari pihak bapak. Lalu mereka mendahulukan saudari sebapak atas saudari seibu. Seperti pendapat Al-Qadhi dan murid-murid beliau, juga penulis kitab Al-Mughni, maka mereka sungguh telah telah terjerumus dalam pandangan kontradiktif.

*** Penyebab Sehingga Bibi dari Pihak Bapak Lebih Didahulukan daripada Bibi dari Pihak Ibu**

Jika ada yang mengatakan, bibi dari pihak ibu memiliki hubungan dengan si anak melalui jalur ibu, dan bibi dari pihak bapak hubungannya melalui jalur bapak, maka sebagaimana ibu didahulukan atas bapak, niscaya setiap yang memiliki hubungan dengan anak melalui jlaur ibu hendaknya dikedepankan juga. Lebih memperjelas hal ini adalah keberadaan bibi dari pihak ibu menempati posisi ibu, seperti sabda Nabi ﷺ:

فَالْعَمَّةُ بِمَنْزِلَةِ الأَبِ

*"Bibi dari pihak bapak menempati posisi bapak."*

Jawabnya, telah kami terangkan bahwa ibu tidaklah dikedepankan atas bapak karena kuatnya faktor keibuan, sehingga sisi ini lebih didahulukan, akan semata-mata disebabkan ibu adalah seorang wanita. Apabila terdapat bibi dari pihak bapak dan bibi dari pihak ibu, berarti makna yang menjadi alasan didahulukannya ibu terdapat pada mereka berdua. Lalu bibi dari pihak bapak mendapatkan kelebihan, dikarenakan dia berasal dari faktor kekerabatan yang terkuat dari keduanya, yaitu kerabat bapak. Adapun Nabi ﷺ memutuskan puteri Hamzah untuk bibi dari pihak ibunya, lalu beliau ﷺ bersabda:

الْخَالَةُ أُمٌّ

*"Bibi dari pihak ibu kedudukannya sama dengan ibu,"*

karena tidak terdapat kerabat bapak yang menyainginya dari segi tingkatan.

Jika ada yang mengatakan; namun puteri Hamzah tersebut memiliki bibi dari pihak laki-laki, yakni Shafiyah binti Abdul Muththalib saudari Hamzah, dan saat itu dia berada di Madinah, karena beliau turut berhijrah dan turut serta dalam perang Khandaq, serta telah membunuh seorang laki-laki yahudi yang berkeliling di benteng tempat beliau berada. Beliau adalah wanita pertama yang membunuh seorang dari kaum musyrikin. Beliau hidup hingga masa khilafah Umar رضي الله عنه. Namun, Nabi ﷺ mengedepankan bibi dari pihak nasab ibu daripada beliau. Ini menunjukkan pengedepanan pihak yang berada di sisi ibu atas pihak yang berasal dari sisi bapak.

Jawabnya, hanya saja ia akan menunjukkan hal itu, jikalau Shafiyah turut mempersengketakannya bersama dengan mereka, dan meminta hak pengasuhan, kemudian beliau ﷺ tidak memberikan keputusan hak tersebut baginya dan mengedepankan bibi dari pihak ibu atas dirinya. Hal ini, apa-

bila beliau tidak terhalangi karena faktor ketidakmampuan untuk memelihara anak tersebut. Karena beliau meninggal dunia tahun dua puluh hijriyah dengan usia mencapai tujuh puluh tiga tahun. Dengan begitu, pada saat persengketaan ini usia, beliau telah mencapai sekitar lima puluhan tahun. Jadi ada kemungkinan beliau meninggalkan persengketaan hak pengasuhan tersebut karena beliau tidak mampu untuk hak tersebut. beliau juga tidak menuntut di saat beliau mampu untuk menuntutnya. hak pengasuhan adalah bagi kaum wanita, apabila dia meninggalkan hak tersebut, maka akan berpindah kepada selainnya.

Kesimpulannya, hadits tersebut hanya menunjukkan pengedepanan bibi dari pihak ibu terhadap bibi dari pihak bapak apabila telah shahih bahwa Shafiyah turut memperebutkan puteri Hamzah, dan menuntut hak pemeliharannya, namun Rasulullah ﷺ mengedepankan bibi dari pihak ibu. Tapi untuk membuktikan hal ini tidak ada jalan sedikitpun juga.

## Pasal

### * Kerancuan Mereka yang Mengedepankan Ibu dari Si Ibu Kemudian Bibi dari Pihak Ibu Atas Bapak dan Ibu Si Bapak

Di antara kerancuan mereka adalah, bahwa ketika Malik mengedepankan ibu si ibu atas ibu bapak, maka beliau mengedepankan juga bibi dari pihak ibu atas bapak dan ibu si bapak. Lalu para ulama madzhab Maliki berbeda pendapat dalam hal pengedepanan bibi si bibi dari pihak ibu terhadap mereka itu, dan terdapat padanya dua pandangan.

*Pertama*, pengedepanan bibi si bibi dari pihak ibu atas bapak si anak dan ibu si bapak. Namun, ini adalah pandangan yang sangat jauh (dari kebenaran). Bagaimana bisa kerabat ibu—walau hubungan kekerabatannya sangat jauh–dikedepankan atas bapak dan atas kerabat bapak, sementara bapak dan para kerabatnya lebih belas kasih kepada si anak, dan lebih memperhatikan kemashlahatannya daripada kerabat ibu? Sungguh, si anak bukan untuk mereka ditinjau dari sudut manapun, dan tidak dinasabkan kepada mereka. Bahkan anak tersebut tidak memiliki hubungan apa-apa dengan mereka (yakni, bukan mahram bagi mereka–ed.). Melainkan nasab dan perwaliannya kepada kerabat bapak. Merekalah yang lebih utama terhadap anak tersebut, mereka dapat mengayominya dan memberi nafkah baginya, menurut pendapat mayoritas ulama. Mereka saling mewarisi walau sisi kekerabatan di antara mereka cukup jauh, berbeda dengan kerabat ibu. Karena yang demikian sama sekali tidak terdapat pada kerabat

ibu. Tidaklah terjadi saling mewarisi di jalur ibu kecuali pada ibu-ibu mereka dan derajat pertama dari keturunan ibu, yaitu anak-anak ibu. Lalu bagaimana bisa kekerabatan ini didahulukan atas bapak. Pendapat ini adalah pendapat yang ditolak oleh dasar-dasar syariat Islam dan kaidah-kaidahnya. Ini semisal dengan salah satu dari dua riwayat Ahmad dalam mengedepankan saudari atas ibu, bibi dari pihak ibu atas bapak, dan ini juga merupakan pendapat yang sangat jauh dan menyelishi logika.

Argumen pendapat ini, bahwa hubungan keduanya dengan si anak melalui jalur ibu, sementara ibu didahulukan atas bapak, maka keduanya juga didahulukan atas bapak. Namun logika ini tidaklah benar. Karena ketika ibu dan bapak berada pada derajat yang sama, ibu memiliki kelebih-an atas bapak disebabkan lebih bijak dalam hal pemeiharaan anak, lebih mampu dan lebih sabar dalam pengasuhan anak. Maka ibu pun didahulu-kan atas bapak. Hal itu tidak serupa dengan kasus saudari seibu dan bibi dari pihak ibu berbanding bapak. Karena keduanya tidak sederajat dengan bapak. tidak seorangpun yang lebih dekat kekerabatan pada anaknya dari-pada bapak. Lantas bagaimana mungkin anak atau saudari isterinya di-dahulukan atas bapak? Apakah Allah telah memberikan perasaan kasih sayang pada keduanya yang lebih sempurna daripada bapak?

Ulama pengikut mazhab Ahmad lalu berbeda pendapat dalam me-mahami teks perkataan Ahmad terdahulu, dan mereka memiliki tiga sudut pandang.

*Pertama*, bahwa ibu dikedepankan atas bapak dikarenakan faktor ke-wanitaannya. Berdasarkan hal ini maka semua wanita yang memiliki hak pengasuhan dikedepankan atas semua laki-laki. Bibi si bibi pada pihak ibu, dikedepankan walau derajatnya jauh keatas, dan anak wanita dari saudari dikedepankan atas bapak.

*Kedua*, bahwa bibi dari pihak ibu dan saudari seibu tidaklah memiliki hubungan dengan si anak melalui jalur bapak. Sementara keduanya ter-masuk yang berhak mendapatkan hak pengasuhan anak. Maka semua wanita yang berhak mendapatkan hak pengasuhan anak dikedepankan atas setiap laki-laki kecuali yang menjadi asal jalur nasabnya, di mana si wanita tidak dikedepankan atasnya, karena kaum wanita tersebut adalah cabangnya. Berdasarkan tinjauan ini, maka ibu dari pihak bapak tidak di-kedepankan atas bapak, demikian juga saudari dan bibi dari pihak bapak tidak dikedepankan atas bapak, namun dikedepankan atasnya ibu si ibu, bibi dari pihak ibu, dan saudari seibu. Sudut pandang ini juga sangat lemah. Karena konsekuensinya adalah pengedepanan kerabat ibu yang jauh atas bapak si anak dan ibu si bapak. Maklum adanya, jika bapak di-

dahulukan atas saudari sebapak, maka mengedepankan bapak atas saudari seibu lebih utama. Karena saudari sebapak didahulukan atas saudari seibu, lantas bagaimana bisa didahulukan atas bapak itu sendiri? Ini adalah kerancuan yang sangat jelas.

*Ketiga*, pengedepanan semua wanita dari pihak ibu atas si bapak dan ibu-ibu dari bapak serta semua yang berasal dari jalur bapak. Mereka mengatakan, berdasarkan tinjauan in, semua wanita yang sederajat dengan laki-laki akan dikedepankan atas laki-laki tersebut. Akan dikedepankan semua yang hubungannya dengan anak melalui jalur wanita atas semua yang hubungannya dengan si anak melalui jalur laki-laki. Ketika ibu didahulukan atas bapak, sementara dia berada satu derajat dengan bapak, maka saudari seibu juga didahulukan atas saudari sebapak, bibi dari pihak ibu didahulukan atas bibi dari pihak bapak. Inilah penjelasan yang disebutkan oleh Abu Al-Barakat Ibnu Taimiyah di dalam kitab Muharrar karyanya, berupa penguraian teks penyataan Ahmad pada ketiga tinjauan di atas. Namun semuanya menyelisihi seluruh teks pernyataan Imam Ahmad dalam mengedepankan saudari sebapak atas saudari seibu, dan juga atas bibi dari pihak ibu, serta mengedepankan bibi si bapak atas bibi si ibu. Inilah satu-satunya yang disebutkan oleh Al-Khiraqi dalam Mukhtashar karyanya. Ini pula pendapat yang shahih. Ibnu Aqil mengulasnya dalam dua riwayat berkaitan dengan ibu si ibu dan ibu si bapak. Akan tetapi teks pernyataan Ahmad sebagaimana yang disebutkan oleh Al-Khiraqi. Riwayat yang disebutkan oleh penulis kitab Al-Muharrar adalah riwayat yang lemah. Karenanya beberapa masalah cabang dan konsekuensinya lebih lemah daripada riwayat tersebut, berbeda dengan teks-teks pernyataan lainnya dari Ahmad yang merupakan inti mazhab beliau.

## Pasal

### * Kaidah Parsial Tentang Pengasuhan oleh Sebagian Ulama Madzhab Hambali

Beberapa ulama madzhab hambali telah membuat kaidah parsial dalam masalah pengasuhan, mereka mengatakan, setiap *'ashabah* (orang yang berhak mengambil semua sisa harta warisan–ed.), maka didahulukan atas setiap wanita yang lebih jauh jalur nasabnya dari ashabah tersebut, dan diakhirkan daripada wanita yang nasabnya lebih dekat dibanding dirinya. Adapun bila berada pada tingkat yang sama, maka ada dua tinjauan.

Berdasarkan ketentuan aturan ini, bapak si anak dikedepankan atas ibu si bapak, dan atas ibu si ibu serta yang bersamanya. Saudara laki-laki si

anak didahulukan atas puteri saudara laki-lakinya, dan atas bibi dari pihak bapak. Paman dari pihak bapak didahulukan atas bibi si bapak. Ibu si bapak didahulukan atas kakek si bapak. Adapun berkaitan pengedepanannya atas bapak si bapak, terdapat dua tinjauan. Begitu pula berkaitan pengedepanan saudari sebapak atas saudara sebapak terdapat dua tinjauan. Lalu berkaitan pengedepanan bibi dari pihak bapak atas paman dari pihak bapak terdapat dua tinjauan.

Pendapat yang tepat, bahwa pengedepanan wanita jika derajatnya setingkat. Sebagaimana ibu dikedepankan atas bapak ketika derajatnya sama. Tidak ada yang membenarkan pengedepanan laki-laki atas wanita jika derajat keduanya sama, serta adanya kelebihan wanita berupa kekuatan sebab-sebab hak pengasuhan dan pendidikan padanya.

Kemudian terjadi perbedaan pendapat berkaitan dengan anak-anak wanita dari saudara dan saudari. Apakah mereka didahulukan atas bibi baik dari pihak ibu maupun dari pihak bapak, ataukah bibi dari pihak ibu serta dari pihak bapak didahulukan atas mereka? Terdapat dua tinjauan, asal kedua tinjauan tersebut, bahwa bibi dari pihak ibu dan bibi dari pihak bapak memiliki hubungan dengan si anak melalui jalur persaudaraan si ibu dan si bapak. Sementara anak-anak wanita dari saudara laki-laki dan wanita memiliki hubungan dengan si anak melalui jalur nasab anak-anak bapak. Bagi yang mengedepankan anak-anak wanita saudara, berarti memperhatikan faktor hubungan anak atas faktor hubungan saudara. Namun itu bukan hal yang baik. Bahkan pendapat yang benar adalah mengedepankan bibi dari pihak bapak atau bibi dari pihak ibu (atas anak wanita dari saudara laki-laki dan wanita) berdasarkan dua sudut pandang.

*Pertama*, bahwa bibi lebih dekat kepada si anak daripada anak-anak wanita saudaranya. Karena bibi dari pihak bapak adalah saudari bapaknya, dan anak wanita saudara si anak adalah puteri dari anak bapaknya. Demikian halnya dengan bibi dari pihak ibu adalah saudari ibunya, sementara wanita saudari seibu atau sebapak si anak adalah anak wanita dari puteri ibunya atau bapaknya. Tidak disangsikan lagi, bahwa bibi dari pihak bapak dan bibi dari pihak ibu lebih dekat kepada si anak daripada kekerabatan ini.

*Kedua*, bahwa penganut pendapat ini apabila menerapkan asasnya secara menyeluruh, maka akan mengalami konsekuensi pendapat yang tidak dapat dihindari, berupa pengedepanan anak wanita dari anak wanita saudari seterusnya hingga kebawah atas bibi dari pihak ibu yang tiada lain kedudukannya sama dengan ibu. Maka ini adalah pendapat yang rusak. Adapun jika dia hanya mengkhususkan hal itu sebatas puteri dari saudari

dan tidak untuk yang tingkatannya berada dibawahnya, maka akan terjadi kontradiktif.

Ulama madzhab hambali berbeda pendapat juga berkaitan dengan kakek dan saudari seibu, manakah yang lebih utama? Pendapat mazhab hambali, bahwa kakek lebih utama dari puteri saudari. Al-Qadhi menghikayatkan di dalam kitab *Al-Mujarrab* sebuah tinjauan, bahwa puteri saudari lebih utama daripada kakek. Pendapat ini berasal dari salah satu penafsiran yang ditafsirkan oleh ulama madzhab Hambali atas teks perkataan Ahmad dan telah disebutkan sebelumnya.

## Pasal

*** Penjelasan Kerancuan Kaidah Parsial Terdahulu**

Di antara yang memperjelas kelamahan kaidah sebelumnya, bahwa mereka mengatakan, apabila para ibu tidak ada, dan juga mereka yang berada pada jalur nasab para ibu, hak pengasuhan akan berpindah kepada ahli 'ashabah, orang yang nasabnya terdekat akan didahulukan di antara mereka, seperti yang terjadi pada hak waris. Ini berjalan sesuai dengan qiyas. Maka dikatakan kepada mereka, mengapa kalian tidak mempertimbangkan hal ini dalam hal hubungan kekerabatan, sehingga kalian akan mengedepankan kerabat yang kuat atas kerabat yang lemah, sebagaimana yang kalian perbuat pada ahli 'ashabah?

Dan juga, pendapat yang shahih menurut kalian pada masalah saudari, bahwa saudari kandung di antara mereka didahulukan kemudian saudari sebapak barulah saudari seibu. Pendapat ini benar dan sesuai kaedah-kaedah dasar serta qiyas. Akan tetapi apabila hal ini digabungkan dengan pendapat mereka, yaitu pengedepanan kerabat ibu atas kerabat bapak, maka akan terjadi pertentangan. Itu menjadi masalah-masalah cabang yang pelik dan kontradiktif.

Dan juga, mereka telah mengatakan pengedepanan para ibu dari bapak dan kakek atas para bibi dari pihak ibu dan saudari-saudari seibu. Pernyataan ini sesusai kaidah-kaidah syara.' Akan tetapi ia bertentangan dengan pandangan mereka mengedepankan para ibu dari pihak ibu atas para ibu dari pihak bapak. Bertentangan juga dengan pandangan mereka mengedepankan bibi dari pihak ibu dan saudari seibu atas bapak, sebagaimana salah satu di antara dua riwayat dari Ahmad ﷺ dan Asy-Syafi'i pada madzhabnya yang lama. Tidak disangsikan lagi bahwa pendapat tersebut adalah pendapat yang ssejalan dengan kaidah dasar,

hanya saja sangat jauh dari qiyas terhadap kaidah-kaidah syara', seperti telah dikemukakan terdahulu. Dalam penerapan kaidah tersebut secara menyeluruh akan melahirkan konsekuensi bagi mereka untuk mengedepankan semua saudari-saudari seibu atas saudari-saudari sebapak yang sederajat, dan konsekuensi tersebut diterima oleh Abu Hanifah, Al-Muzani, dan Ibnu Suraij.

Demikian juga di antara konsekuensi penerapan kaidah tersebut secara menyeluruh adalah mengedepankan puteri bibi dari pihak ibu atas saudari sebapak. Lalu konsekuensi ini diterima oleh Zufar, dan merupakan satu riwayat dari Abu Hanifah, hanya saja Abu Yusuf sangat mencela pendapat itu, dan beliau mengedepankan saudari sebapak, sebagaimana pendapat mayoritas ulama, lalu dia meriwayatkan pendapat tersebut dari Abu Hanifah.

Termasuk konsekuensi mereka dalam penerapan kaidah itu secara menyeluruh dalam mengedepankan bibi dari pihak ibu dan saudari seibu atas nenek atau bapak. Sungguh pendapat ini sangat jauh dan lemah. Namun konsekuensi tersebut telah diterima oleh Zufar. Analogi-analogi semisal ini yang sangat dicela oleh Abu Hanifah dan murid-murid beliau. beliau mengatakan, "Janganlah kalian mengambil semua analogi Zufar, karena apabila kalian mengambil semua analogi Zufar maka kalian akan mengharamkan yang halal dan menghalalkan yang haram."

## Pasal

### * Kaidah Parsial Lain Tentang Pengasuhan Anak Menurut Para Ulama Madzhab Hambali, dan Penjelasan Kerancuan Kaidah Ini

Beberapa ulama madzhab Hambali berusaha merangkum permasalahan ini dengan satu kaidah, dan mereka mengira berhasil keluar dari kontradiksi. Mereka mengatakan, acuan dalam hak pengasuhan anak adalah dengan faktor kelahiran yang pasti, dan tiada lain adalah sisi keibuan. Lalu selanjutnya faktor kelahiran secara lahir, yaitu sisi kebapakan, kemudian berdasarkan faktor warisan.

Mereka berkata, karena itulah saudari dari bapak didahulukan atas saudari dari ibu dan bibi dari pihak ibu. Karena saudari sebapak lebih kuat jalur pewarisannya daripada mereka berdua.

Mereka mengatakan, kemudian diperhatikan hubungan dengan si anak. Bibi dari pihak ibu didahulukan atas bibi dari pihak bapak, karena hubungan bibi dari pihak ibu dengan si anak adalah melalui jalur ibu,

sedangkan hubungan bibi dari pihak bapak dengan si anak adalah melalui jalur bapak.

Jadi dia menyebutkan empat sebab hak pengasuhan anak secara urut, faktor keibuan, faktor bapak, faktor warisan, kemudian hubungan dengan si anak. Ini adalah metode penulis kitab *Al-Mustau'ab*. Metode ini tidaklah menambah selain kerancuan dan semakin jauh dari kaidah-kaidah syariat Islam, dan metode ini adalah metode yang paling rusak. Kerusakannya akan jelas dengan konsekuensi-konsekuensinya yang batil. Karena, jika yang diinginkannya adalah mengedepankan faktor keibuan atas faktor bapak, dan mengedepankan semua yang berada pada jalur ibu atas bapak dan yang berada pada jalur nasab bapak, maka ini akan melahirkan konsekuensi-konsekuensi bagi yang telah disebutkan sebelumnya, berupa mengedepankan saudari seibu, puteri bibi dari pihak ibu atas bapak dan ibu si bapak. Mengedepankan bibi dari pihak ibu atas bibi dari pihak bapak. Mengedepankan bibi si ibu atas bapak dan ibu si bapak, dan mengedepankan anak-anak wanita saudari seibu atas ibu si bapak. Di samping itu, ia juga menyelisihi teks-teks keterangan dari sang imam. Maka pendapat itu adalah pendapat yang menyelisihi dasar-dasar hukum syara' beserta kaidah-kaidahnya.

Dan, jika maksudnya hanya ibu sendiri yang didahulukan atas bapak, maka ini adalah pendapat yang benar, akan tetapi apa indikasi dalam ketetapan ini; apakah karena keberadaannya sebagai ibu dan yang berada pada jalur nasabnya didahulukan atas bapak dan yang berada pada jalur nasab bapak, ataukah dikarenakan ibu adalah wanita yang berada sederajat dengan nasab laki-laki, dan setiap wanita yang berada pada derajat yang sama dengan laki-laki akan didahulukan atas laki-laki bersamaan dengan pengedepanan kerabat bapak atas kerabat ibu?

Inilah pendapat yang benar sebagaimana telah disebutkan sebelumnya. Demikian juga perkataan, "Lalu warisan." Apabila yang dimaksud bahwa yang didahulukan dalam hak pewarisan didahulukan pada hak pengasuhan anak, maka pendapat tersebut benar, dan konsekuensinya adalah mengedepankan kerabat bapak atas kerabat ibu, disebabkan kerabat bapak didahulukan atas kerabat ibu dalam hal pewarisan. Saudari didahulukan atas bibi dari pihak bapak dan bibi dari pihak ibu.

Perkataan, "Dan demikian pula pengedepanan saudari sebapak atas saudari seibu dan bibi dari pihak ibu, dikarenakan saudari sebapak lebih kuat hak warisnya dari mereka berdua."

Maka dikatakan, bahwa pengedepanan saudari sebapak bukan disebabkan faktor pewarisan dan kekuatannya. Seandainya karena faktor itu,

maka ahli 'ashabah lebih berhak dalam hal pengasuhan anak daripada kaum wanita, dengan demikian paman dari pihak bapak lebih utama daripada bibi dari pihak ibu serta bibi dari pihak bapak. Sungguh ini adalah batil.

## Pasal

### * Kaidah Parsial Tentang Pengasuhan Anak Menurut Ibnu Quddamah

Syaikh dalam kitab *Al-Mughni* menyebutkan kaidah lain tentang pengasuhan. Beliau berkata, "Pasal, penjelasan siapa yang lebih didahulukan dalam hal pengasuhan, apabila berkumpul dari pihak laki-laki dan pihak perempuan." Lalu beliau berkata, orang paling berhak di antara semuanya adalah ibu, kemudian ibu si ibu, dan seterusnya ke atas. Orang paling dekat nasabnya dengan si anak—di antara mereka–lebih didahulukan, lalu yang sesudahnya, dan demikian selanjutnya secara berturut-turut. Karena mereka ini adalah wanita, dan kelahiran dari jalur mereka adalah sesuatu yang pasti. Oleh karena itu, mereka semakna dengan ibu kandung.

Namun, menurut Imam Ahmad, ibu si bapak dan seterusnya ke atas, lebih didahulukan daripada ibu si ibu. Atas dasar ini berarti si bapak lebih patut didahulukan (daripada ibu si ibu dan seterusnya ke atas), karena mereka ini (ibu si bapak dan seterusnya ke atas), memiliki hubungan dengan si anak melalui si bapak. Maka, yang lebih berhak mengasuh si anak adalah ibu, lalu bapak, kemudian ibu si bapak, dan seterusnya ke atas. Akan tetapi, pendapat pertama adalah pandangan masyhur dalam madzhab kami (madzhab imam Ahmad). Bahwa yang lebih didahulukan dalam pengasuhan secara berurutan adalah ibu, ibu si ibu dan seterusnya ke atas, bapak, ibu si bapak dan seterusnya ke atas, kakek si ibu, ibu dari kakek si ibu dan seterusnya ke atas, kakek si bapak, lalu ibu dari kakek si bapak dan seterusnya ke atas, meski mereka ini tidak tergolong ahli waris, sebab mereka memiliki hubungan dengan si anak melalui *'ashabah'* (mereka yang berhak mengambil semua sisa warisan) yang memiliki hak pengasuhan. Berbeda halnya dengan ibu daripada bapak si ibu (nenek si ibu dari pihak bapaknya).

Kemudian dinukil dari Imam Ahmad riwayat lain, bahwa saudara perempuan seibu dan bibi dari pihak ibu, lebih berhak daripada si bapak. Dengan demikian, saudara perempuan sekandung lebih berhak daripada bapak, dan juga lebih berhak daripada saudara perempuan seibu dan bibi

dari pihak ibu, bahkan lebih didahulukan dari semua *ashabah*. Tetapi yang masyhur dalam madzhab kami (madzhab Ahmad) adalah pendapat pertama.

Apabila para bapak dan para ibu sudah tidak ada, hak pengasuhan berpindah kepada saudara-saudara perempuan, lebih didahulukan saudara perempuan sekandung, kemudian saudara perempuan sebapak, lalu saudara perempuan seibu. Saudara perempuan lebih didahulukan daripada saudara laki-laki karena statusnya sebagai perempuan yang memiliki hak pengasuhan. Oleh karena itu dia lebih didahulukan daripada laki-laki yang sederajat dengannya. Sebagaimana halnya ibu lebih didahulukan daripada bapak. Begitu pula ibu si bapak lebih didahulukan daripada bapak si bapak. Demikian juga semua nenek lebih didahulukan daripada semua kakek jika berada ada tingkat yang sama. Sebab kaum perempuan akan menangani pengasuhan anak secara langsung. Adapun kaum laki-laki umumnya mengasuh anak dengan perantaraan orang lain.

Sehubungan dengan masalah ini dinukil pandangan lain, bahwa kaum laki-laki lebih didahulukan daripada kaum perempuan, karena laki-laki adalah *'ashabah'* yang mandiri, sementara perempuan menjadi *'ashabah'* karena mengikuti laki-laki. Tetapi pendapat pertama itulah yang lebih tepat.

Dalam hal mendahulukan saudara perempuan sekandung atau saudara perempuan sebapak atas kakek, terdapat padanya dua sisi tinjauan. Jika tidak ada saudara perempuan maka saudara laki-laki sekandung yang lebih diutamakan, kemudian saudara laki-laki sebapak, lalu anak-anak keduanya. Tidak ada hak pengasuhan bagi saudara laki-laki seibu berdasarkan alasan yang telah kami kemukakan.

Apabila mereka semua tidak ada, hak pengasuhan berpindah kepada para bibi dari pihak ibu menurut pendapat yang lebih kuat, dan urutan mereka padanya sama seperti urutan saudara-saudara perempuan. Tidak ada pula hak pengasuhan bagi para bibi dari pihak ibu. Kalau mereka (para bibi dari pihak ibu) juga tidak ada, maka hak pengasuhan berpindah kepada para bibi dari pihak bapak. Para bibi dari pihak bapak lebih didahulukan daripada para paman dari pihak bapak. Sama seperti mendahulukan saudara-saudara perempuan atas saudara-saudara laki-laki. Selanjutnya, hak pengasuhan diserahkan kepada paman yang sekandung dengan bapak, sesudah itu kepada paman yang sebapak dengan bapak. Namun tidak ada hak pengasuhan bagi paman yang seibu dengan bapak. Lalu pengasuhan diserahkan kepada anak-anak daripada paman sekandung dengan bapak dan paman sebapak dengan bapak. Kemudian hak pengasuhan diserahkan kepada para bibi si bapak dari pihak ibunya

menurut pandangan Al-Khirqi. Namun menurut pandangan lainnya, pengasuhan diserahkan kepada para bibi si ibu dari pihak ibunya, kemudian kepada para bibi si bapak dari pihak bapaknya, dan tidak ada hak pengasuhan bagi para bibi si ibu dari pihak bapaknya. Karena hubungan mereka dengan si anak melalui bapak si ibu. Sementara bapak si ibu tidak memiliki hak pengasuhan. Apabila berkumpul dua orang atau lebih dalam satu tingkatan di antara mereka yang memiliki hak pengasuhan, maka untuk menentukan siapa lebih berhak di antara, diputuskan melalui undian. Demikian akhir pernyataan beliau (Ibnu Quddamah) ﷺ.

*** Beberapa Kritikan Terhadap Kaidah Ibnu Quddamah**

Kaidah ini lebih baik daripada kaidah-kaidah sebelumnya. Akan tetapi, terdapat padanya pengedepanan ibu si ibu dan seterusnya, atas bapak dan para ibunya. Kalau pengedepanan mereka yang berada di pihak ibu atas mereka yang berada di pihak bapak, diterapkan secara konsisten, maka akan lahir konsekuensi-konsekuensi batil seperti pada kaidah-kaidah terdahulu. Akan tetapi di sini beliau (Ibnu Quddamah) tidak menerapkan hal itu secara konsisten. Sedangkan jika dikedepankan sebagian yang berada di pihak bapak atas sebagian mereka yang berada di pihak ibu seperti yang beliau lakukan-maka perlu ditanyakan perbedaannya dan alasan mengapa didahulukan.

Di sini juga terdapat penetapan hak pengasuhan bagi saudara perempuan seibu namun hal serupa tidak berlaku bagi saudara laki-laki seibu. Padahal keduanya berada dalam satu tingkatan dan kesamaan ditinjau dari segala sisi. Jika alasan pengedepanan ini dari keberadaannya sebagai perempuan, sementara saudara laki-laki seibu adalah laki-laki, maka terbantahkan oleh pengedepanan laki-laki yang tergolong *'ashabah'* atas perempuan yang setingkat dengan mereka. Adapun jika alasan pengedepanan itu karena keberadaan saudara laki-laki seibu bukan sebagai *'ashabah'*, sementara pengasuhan tidak diberikan kepada laki-laki kecuali kalau tergolong *'ashabah'*, maka dikatakan; bagaimana hak pengasuhan itu kamu berikan kepada perempuan-perempuan *dzawil arham* (kerabat yang tidak mendapat warisan), padahal kekerabatan dan derajat mereka adalah sama dari segala sisi, dibandingkan kaum laki-laki yang tidak diberi hak pengasuhan? Jika kamu berpatokan kepada status sebagai perempuan maka konsekuensinya hak pengasuhan tidak diberikan kepada laki-laki, jika kamu berpatokan kepada masalah waris maka konsekuensinya hak pengasuhan tidak diberikan kepada selain ahli waris, dan jika kamu berpatokan kepada hubungan kerabat maka konsekuensinya tidak boleh menghalangi hak pengasuhan dari saudara laki-laki seibu, paman dari pihak ibu, dan

bapak si ibu, sedangkan jika kamu berpatokan kepada *'ashabah'* maka konsekuensinya hak pengasuhan tidak diberikan kepada selain *'ashabah.'*

Jika kamu berkata, masih tersisa bagian lain, yaitu perkataan kami, "Berpatokan kepada *'ashabah'* untuk kaum laki-laki, dan hubungan kekerabatan untuk kamu wanita."

Maka dikatakan, ini menyelisihi masalah perwalian dan masalah warisan. Sementara pengasuhan adalah perwalian terhadap anak. Jika kamu menempuh padanya jalur perwalian, maka hendaknya kamu mengkhususkan untuk bapak dan kakek, dan jika kamu menempuh jalur warisan maka janganlah kamu memberikannya kepada selain ahli waris. Tentu saja kedua konsekuensi ini menyelisihi perkataan kamu dan juga perkataan manusia seluruhnya.

Dalam perkataan beliau (Ibnu Quddamah) juga terdapat pengedepanan anak laki-laki dari asudara laki-laki dan seterusnya ke bawah, dibandingkan bibi dari pihak ibu yang kedudukannya sama dengan ibu. Tentu saja hal ini sangat jauh dari kebenaran. Mayoritas ulama madzhab Ahmad menempatkan anak-anak saudara laki-laki sesudah bapak si bapak dan bibi-bibi dari pihak bapak, dan inilah yang benar. Karena bibi dari pihak ibu adalah saudara perempuan ibu, dan hubungannya dengan si anak melalui si ibu, sementara ibu lebih didahulukan daripada bapak. Adapun anak laki-laki dari saudara laki-laki memiliki hubungan dengan si anak melalui saudara laki-laki yang jalurnya kepada si anak melalui bapak, lalu bagaimana sehingga anak laki-laki dari saudara laki-laki justru lebih didahulukan daripada bibi dari pihak ibu. Demikian juga bagaimana sehingga bibi yang merupakan saudari sekandung bapak justru lebih diakhirkan daripada anak laki-laki dari anak laki-laki si bapak?

### * Kaidah Parsial Tentang Pengasuhan Menurut Ibnu Taimiyah dan Penjelasan Kebenaran Serta Cakupannya

Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah telah membuat kaidah tersendiri dalam masalah ini. Beliau berkata; kaidah terbaik untuk masalah pengasuhan dikatakan; oleh karena pengasuhan adalah perwalian yang berpatokan kepada kasih sayang, pendidikan, dan kelembutan, maka yang paling berhak terhadap pengasuhan adalah yang paling memiliki sifat-sifat ini, yaitu kerabat si anak. Didahulukan di antara mereka yang paling dekat pada si anak dan lebih dominan terhadap sifat-sifat pengasuhan.

Jika berkumpul dua orang atau lebih di antara mereka pada derajat yang sama, hendaknya kaum perempuan didahulukan atas kaum laki-laki, maka ibu didahulukan atas si bapak, nenek atas kakek, bibi dari pihak ibu

atas paman dari pihak ibu, bibi dari pihak bapak atas paman dari pihak bapak, dan saudara perempuan atas saudara laki-laki.

Jika pengasuh yang ada semuanya laki-laki atau semuanya perempuan, untuk menentukan yang paling berhak diputuskan melalui undian, yakni jika derajat mereka sama. Adapun bila derajat mereka berbeda ditinjau dari kedudukan si anak, maka jika mereka berasal dari satu jalur, didahulukan siapa yang lebih dekat kepada si anak, misalnya saudara perempuan didahulukan daripada anak perempuan dari saudara perempuan, bibi si anak dari pihak ibunya lebih didahulukan daripada bibi (dari pihak ibu) kedua orang tuanya, lalu bibi kedua orang tua itu lebih didahulukan daripada bibi (dari pihak ibu) kakek dan nenek si anak, kemudian kakek (bapak daripada ibu) lebih didahulukan daripada saudara laki-laki seibu. Inilah pandangan yang benar, karena jalur bapak dan jalur paman dalam hal pengasuhan lebih kuat daripada jalur saudara. Pandangan lain mengatakan bahwa saudara se ibu lebih didahulukan karena dia lebih kuat daripada bapak si ibu dalam masalah warisan. Kedua pandangan ini terdapat dalam madzhab Imam Ahmad.

Kemudian terdapat pendapat ketiga, bahwa tidak ada hak pengasuhan bagi saudara laki-laki seibu, bagaimana pun keadaannya, sebab dia bukan termasuk *'ashabah'* (orang yang berhak mengambil semua sisa warisan), dan bukan pula termasuk wanita-wanita yang memiliki hak pengasuhan. Serupa dengannya paman dari pihak ibu. Para pendukung pandangan ini mengatakan tidak ada hak pengasuhan bagi paman dari pihak ibu. Tak ada perselisihan bahwa bapak si ibu dan para ibunya adalah lebih utama daripada paman dari pihak ibu. Jika mereka berasal dari dua sisi seperti kerabat ibu dan kerabat bapak, misalnya bibi dari pihak bapak dan bibi dari pihak ibu, saudara perempuan dari pihak ibu dan dari pihak bapak, ibu si bapak dan ibu si ibu, bibi (dari pihak ibu) bagi bapak dan bibi (dari pihak ibu) bagi ibu, maka pada kondisi demikian hendaknya didahulukan semua yang berada di sisi bapak daripada yang berada di sisi ibu, menurut salah satu di antara dua riwayat dalam masalah ini. Semua ini berlaku jika derajat mereka sama, atau pihak bapak lebih dekat kepada si anak.

Adapun jika pihak ibu lebih dekat dan pihak bapak lebih jauh, seperti ibu si ibu dan ibu daripada bapak si bapak, atau bibi si anak dari pihak ibunya dan bibi (dari pihak bapak) bagi bapak si anak, maka pada kondisi ini bisa saja pihak bapak lebih didahulukan atau sebaliknya. Hanya saja, diutamakan yang lebih dekat kepada si anak, karena kasih sayang dan perhatiannya lebih besar dibandingkan yang jauh dari si anak.

Mereka yang mendahulukan kerabat dari pihak bapak, sungguh mereka mendahulukannya jika berada pada derajat yang sama dengan kerabat dari pihak ibu, tapi jika kerabat dari pihak bapak lebih jauh, maka didahulukan kerabat dari pihak ibu yang lebih dekat, jika tidak demikian niscaya melahirkan konsekuensi mendahulukan kerabat jauh, serta konsekuensi-konsekuensi lainnya yang tidak dikatakan oleh seorang pun.

Dengan kaidah ini, kita bisa mengumpulkan semua masalah-masalah di bab ini, dan memberlakukannya menurut qiyas syar'i, menerapkannya secara menyeluruh, dan menyesuaikan dengan kaidah-kaidah pokok syariat. Masalah apa saja yang dapat kepadamu bisa engkau selesaikan berdasarkan kaidah ini. Di samping itu, ia sesuai sesuai konsekuensi dalil, selamat dari kontradiksi, dan menyelisihi qiyas pokok. Wabillahi Taufiq.

## Pasal

*** Pengasuhan Adalah untuk Si Ibu, Maka Apakah Dia Boleh Mengambil Upah Padanya?**

Sabda beliau ﷺ:

أَنْتِ أَحَقُّ بِهِ مَا لَمْ تَنْكِحِي

"Engkau lebih pantas terhadapnya, selama engkau belum menikah."

Pada hadits ini terdapat dalil bahwa pengasuhan adalah untuk si ibu. Namun kemudian para ahli fiqih berbeda pendapat, apakah pengasuhan itu adalah hak bagi pengasuh, atau justru kewajiban baginya? Ada dua pendapat dalam madzhab Ahmad dan Malik. Di atas kedua pandangan ini dibangun masalah lain, yaitu apakah boleh bagi pengasuh menggugurkan pengasuhan dan melepaskannya? Juga ada dua pendapat.

Apabila kita mengatakan pengasuhan adalah hak bagi pengasuh maka tidak wajib baginya melayani si anak di masa-masa pengasuhan, kecuali kalau diberikan kepadanya upah. Sedangkan jika dikatakan pengasuhan adalah kewajiban bagi pengasuh maka wajib atasnya melayani si anak secara gratis. Tetapi bila pengasuh tergolong miskin maka boleh baginya mengambil upah menurut kedua pandangan itu sekaligus.

Kalau ibu menghibahkan pengasuhan kepada si bapak-sementara kita mengatakan pengasuhan adalah hak dan bukan kewajiban bagi ibu-maka hibah itu mengikat (tidak dapat dibatalkan secara sepihak) dan tidak boleh baginya menarik kembali. Namun jika kita mengatakan pengasuhan adalah kewajiban bagi ibu maka boleh baginya untuk menariknya kembali.

Perbedaan masalah ini dengan apa-apa yang belum memiliki ketetapan hukum, seperti menghibahkan syuf'ah (hak bagi tetangga untuk membeli tanah tetangganya) sebelum terjadi jual beli, di mana hibah ini tidaklah mengikat menurut salah satu pendapat, bahwa hibah dalam kasus pengasuhan telah ditemukan sebabnya, maka kedudukannya seperti sesuatu yang telah ada. Demikian juga bila isteri menghibahkan nafkahnya selama sebulan kepada suaminya, maka hibah ini telah mengikat, tidak boleh baginya menarik kembali. Semua ini adalah perkataan para ulama madzhab Malik serta perincian-perincian dari mereka.

Pendapat yang benar, pengasuhan adalah hak bagi ibu (bukan kewajiban). Atas dasar ini, apabila anak butuh pengasuhan, lalu tidak ditemukan pengasuh selain ibu, jika si ibu dan wali si anak sepakat memindahkan pengasuhan kepada orang lain, niscaya hal itu diperkenankan. Maksudnya, bahwa sabda beliau ﷺ 'engkau lebih pantas terhadapnya' sebagai dalil pengasuhan adalah hak bagi ibu.

## Pasal

*** Apakah Gugurnya Pengasuhan Karena Pernikahan Dianggap Sebagai 'Sebab' ataukah 'Pembatasan Waktu'?**

Sabda beliau, "Selama engkau belum menikah" terjadi perselisihan padanya; apakah ia sebagai penjelasan 'sebab' ataukah 'pembatasan waktu'? Terdapat dua pendapat di kalangan ulama. Di atas kedua pendapat ini dibangun permasalahan lain, yaitu jika si ibu menikah dan pengasuhannya telah gugur, lalu dia diceraikan kembali, apakah boleh baginya menarik kembali hak pengasuhan tersebut? Jika dikatakan, lafazh sabda Nabi ﷺ tersebut berfungsi sebagai penjelasan 'sebab', maka hak pengasuhan kembali kepada si ibu setelah dia dicerai oleh suami berikutnya, karena suatu hukum bila ditetapkan berdasarkan 'sebab' tertentu, maka ia akan kembali setelah 'sebab' tersebut hilang. Sementara 'sebab' yang menggugurkan pengasuhan adalah pernikahan. Jika ibu si anak dicerai maka 'sebab' itu menjadi hilang. Dengan demikian hukumnya hilang bersamanya. Inilah pendapat kebanyakan ulama, di antaranya Imam Asy-Syafi'i, Imam Ahmad, dan Abu Hanifah.

Tetapi, kemudian mereka berbeda pendapat lagi apabila talak tersebut sifatnya *raj'i* (bisa rujuk). Apakah hak pengasuhan telah kembali dengan sekedar terjadi talak, ataukah ditunda hingga berakhir masa iddah? Ada dua pendapat, dan keduanya terdapat dalam madzhab Ahmad serta Asy-

Syafi'i. Pendapat pertama mengatakan hak pengasuhan telah kembali dengan sekedar terjadi talak. Ini merupakan pandangan secara lahir dalam madzhab Asy-Syafi'i. Adapun pendapat kedua mengatakan hak pengasuhan tidak kembali melainkan setelah iddah berakhir. Ini adalah pendapat Abu Hanifah dan Al-Muzanni. Semua permasalahan ini didasarkan kepada asumsi bahwa sabda beliau ﷺ, "Selama engkau belum menikah," sebagai penjelasan 'sebab', dan ia adalah pendapat mayoritas.

Sementara Imam Malik berkata dalam pandangan masyhur di madzhabnya, "Apabila si ibu telah menikah lagi dan terjadi *dukhul** maka dia tidak dapat mengambil kembali hak pengasuhan, meski setelah itu dia diceraikan." Sebagian ulama madzhab Malik berkata, "Pendapat ini didasarkan kepada pandangan bahwa sabda beliau 'selama engkau belum menikah' sebagai pembatasan waktu. Yakni, waktumu untuk mengasuh terbatas sampai saat pernikahanmu. Jika engkau telah menikah niscaya berakhir pula masa pengasuhan. Maka engkau tidak bisa menariknya kembali setelah berakhir waktunya. Sebagaimana jika waktu pengasuhan berakhir ketika si anak baligh dan tidak membutuhkan lagi."

Namun sebagian ulama madzhab Malik berkata, "Si ibu dapat menarik hak pengasuhan tersebut jika sudah diceraikan lagi oleh sua minya yang baru," sama seperti pendapat jumhur. Ini juga pendapat Al-Mughirah dan Ibnu Abi Hazim. Mereka berkata, "Karena perkara yang menjadikannya memiliki hak pengasuhan adalah kekerabatan secara khusus dengan si anak. Hanya saja terjadi penghalang berupa pernikahan yang bisa membuatnya melalaikan si anak. Menyibukkan dirinya karena memenuhi hak-hak suami yang tidak memiliki hubungan apapun dengan kemaslahatan si anak. Di samping itu menjadikan si anak dibesarkan dan dididik dalam kesenangan yang bukan milik kerabatnya. Keadaan ini menimbulkan rasa tak nyaman bagi kerabat si anak. Maka jika pernikahan ibu si anak terputus dengan sebab kematian atau perceraian, halangan yang dimaksud telah sirna, perkara yang menjadi sebab adanya hak pengasuhan kembali seperti sediakala, dan pengaruhnya kembali berlaku. Demikian pula halnya setiap orang yang memiliki hak pengasuhan namun terhalang sesuatu seperti kekufuran, perbudakan, kefasikan, atau kerendahan moral, maka dia tidak memiliki hak pengasuhan, tapi jika penghalang-penghalang ini sirna, hak pengasuhan kembali kepadanya. Begitu juga pernikahan dan perceraian."

---

* *Dukhul* artinya 'masuk', namun para ulama berbeda pendapat tentang hakikat '*dukhul*', sebagian mengatakan hakikatnya adalah berduaan di tempat tertutup, dan sebagian lagi mengatakan hakikatnya adalah melakukan hubungan suami isteri–penerj.

Mengenai perselisihan tentang kembalinya hak pengasuhan dengan sebab talak *raj'i,* atau menundanya hingga berakhir masa iddah, sumber permasalahannya adalah keberadaan wanita ditalak *raj'i* (talak bisa rujuk) masih diberlakukan sebagai isteri dalam kebanyakan hukum. Apabila salah seorang dari suami isteri meninggal di masa talak *raj'i* maka mereka saling mewarisi. Si isteri juga mendapatkan hak nafkah. *Zhihar* (menyamakan isteri dengan wanita mahram) serta *ilaa* (sumpah tidak bersenggama) yang dilakukan suami pada masa talak *raj'i* dianggap sah. Begitu pula suami di haramkan menikahi saudari isterinya yang sedang ditalak *raj'i,* atau bibinya dari pihak bapak, atau bibinya dari pihak ibu, atau menikahi empat wanita selain isteri yang ditalak *raj'i* tersebut. Statusnya masih seperti isteri yang sah. Barang siapa berpatokan kepada hal ini, niscaya dia tidak mengembalikan hak pengasuhan kepada isteri yang ditalak *raj'i,* sampai berakhir masa iddah, dan si wanita benar-benar pisah dari suaminya.

Adapun mereka yang mengembalikan hak pengasuhan dengan sekedar terjadi talak, mereka berkata, "Si suami telah menyisihkan wanita itu dari tempat peraduannya, wanita tersebut tidak lagi memiliki hak pembagian giliran malam dari suaminya (jika suami memiliki isteri yang lain. Pen), dan dia juga tidak lagi sibuk mengurusi suaminya. Maka 'sebab' yang karenanya hak pengasuhan digugurkan darinya kini telah hilang dengan sebab talak. Pendapat inilah yang didukung Asy-Syaikh dalam kitab *Al-Mughni* serta merupakan makna lahiriah perkataan Al-Khirqi. Karena beliau (Al-Khirqi) berkata, "Apabila anak diambil dari si ibu ketika dia menikah, lalu dia diceraikan, maka dia dapat mengambil kembali haknya untuk mengasuh anak."

## Pasal

### * Apakah Sekedar Akad Nikah Dapat Menggugurkan Hak Pengasuhan?

Sabda beliau ﷺ, "Selama engkau belum menikah," terjadi perbedaan padanya; apakah maksudnya sekedar akad nikah, ataukah akad nikah disertai *dukhul?** Dalam masalah ini terdapat dua pandangan. Pertama, sekedar akad nikah dapat menghapus hak pengasuhan. Ia adalah pendapat Asy-Syafi'i dan Abu Hanifah. Sebab akad memberi kekuasaan kepada suami untuk memiliki manfaat bersenang-senang dengan isterinya.

* Lihat *footnote* sebelumnya–penerj.

Sekaligus menguasai manfaat yang digunakan si isteri untuk mengasuh anaknya. Kedua, hak pengasuhan tidak hilang kecuali setelah *dukhul.* Ini adalah perkataan Imam Malik. Karena setelah *dukhul* terealisasi kesibukan si isteri mengurus suami sehingga mengabaikan pengasuhan. Adapun hadits di atas mengandung dua kemungkinan ini sekaligus. Namun yang lebih tampak adalah gugurnya hak pengasuhan dengan sebab akad. Karena saat itu, isteri berada di ambang kelalaian terhadap pengasuhan anak, dan bersiap-siap melayani suami, serta menyiapkan segala sesuatunya untuk suaminya. Inilah pendapat mayoritas ulama.

## Pasal

*** Perbedaan Para Ulama Tentang Gugurnya Hak Pengasuhan dengan Sebab Pernikahan**

Para ulama berbeda pendapat tentang gugurnya hak pengasuhan dengan sebab pernikahan. Perbedaan tersebut dapat dirangkum menjadi empat pendapat:

*Pertama,* hak pengasuhan gugur secara mutlak dengan sebab pernikahan, baik anak yang diasuh adalah laki-laki atau perempuan. Ini adalah madzhab Asy-Syafi'i, Malik, Abu Hanifah, dan pendapat masyhur dalam madzhab Ahmad. Ibnu Al-Mundzir berkata, "Telah sepakat atas hal ini semua yang aku kenal di kalangan ahli ilmu." Ini juga yang dijadikan landasan keputusan oleh Syuraih.

*Kedua,* ia tidak gugur dengan sebab pernikahan dalam segala keadaan. Tidak ada perbedaan dalam hal pengasuhan antara janda dan wanita bersuami. Madzhab ini diriwayatkan dari Al-Hasan Al-Bashri. Ia juga adalah pendapat Abu Muhammad Ibnu Hazm.

*Ketiga,* apabila anak yang akan diasuh adalah perempuan, maka hak pengasuhan tidak menjadi gugur dengan sebab pernikahan ibunya, tapi jika anak yang akan diasuh adalah laki-laki, maka hak pengasuhan menjadi gugur. Ini merupakan salah satu riwayat dari Imam Ahmad رحمه الله dan dinyatakan secara tekstual dalam riwayat Muhanna bin Yahya Asy-Syaami. Beliau berkata, "Jika si ibu menikah sementara puteranya masih kecil maka anak itu diambil darinya." Dikatakan kepadanya, "Apakah anak perempuan sama dengan anak laki-laki?" Beliau berkata, "Tidak, anak perempuan tetap bersama ibunya hingga berusia tujuh tahun." Berdasarkan riwayat ini, apakah anak perempuan tetap bersama ibunya hingga tujuh tahun atau sampai dia baligh?" Ada dua riwayat tentang ini. Ibnu Abi

Musa berkata, "Dinukil dari Imam Ahmad, bahwa ibu lebih berhak untuk mengasuh anak perempuan meski dia telah menikah, sampai anak itu baligh."

*Keempat*, jika si ibu menikah dengan laki-laki yang memiliki hubungan nasab dengan si anak, maka hak pengasuhan si ibu tidak gugur. Kemudian para pendukung madzhab ini berbeda kepada tiga pendapat, yaitu; *Pertama,* dipersyaratkan sang suami sekedar memiliki hubungan dengan si anak. Ini adalah makna lahir perkataan para pengikut Imam Ahmad. *Kedua,* dipersyaratkan di samping hal tersebut, hendaknya memiliki pula hubungan mahram dengan si anak, dan ini adalah perkataan para pengikut Abu Hanifah. *Ketiga,* dipersyaratkan antara sang suami dengan si anak terdapat jalur kelahiran. Misalnya sang suami adalah kakek bagi anak yang akan diasuh. Ini adalah perkataan Imam Malik dan sebagian pengikut imam Ahmad. Demikianlah perincian madzhab-madzhab dalam masalah ini.

*** Hujjah Mereka yang Menggugurkan Hak Pengasuhan Secara Mutlak dengan Sebab Pernikahan**

Adapun mereka yang menggugurkan secara mutlak hak pengasuhan dengan sebab pernikahan, mereka memiliki tiga hujjah, yaitu:

*Pertama,* hadits Amr bin Syu'aib yang telah disebutkan terdahlulu.

*Kedua,* kesepakatan sahabat atas hal itu. Telah disebutkan perkataan Ash-Shiddiq kepada Umar, "Dia (si ibu) lebih berhak terhadapnya (si anak) selama dia (si ibu) belum menikah," serta persetujuan Umar terhadapnya. Lalu tidak ada sama sekali yang menyelisihi keduanya dalam hal itu. Ini juga yang dijadikan keputusan hukum oleh Qadhi Syuraih. Begitu pula keputusan pengadilan sesudah beliau hingga hari ini di semua waktu dan setiap negeri.

*Ketiga,* apa yang diriwayatkan Abdurrazzaq, Ibnu Juraij menceritakan kepada kami, Abu Az-Zubair menceritakan kepada kami, dari seorang laki-laki sahlih di antara penduduk Madinah, dari Abu Salamah bin Abdurrahman dia berkata, pernah seorang perempuan anshar diperisteri laki-laki anshar, lalu sang suami terbunuh di perang Uhud, sementara dia meninggalkan seorang anak dari isterinya tersebut. Lalu perempuan itu dipinang kepada bapaknya oleh paman anaknya dan juga seorang laki-laki lain. Maka si bapak menikahkannya kepada laki-laki lain itu. Akhirnya perempuan tersebut datang kepada Nabi ﷺ dan berkata, "Bapakku menikahkanku dengan laki-laki yang aku tidak inginkan, dan dia meninggalkan paman anakku, akibatnya anakku diambil dariku. Rasulullah ﷺ me-

manggil bapaknya dan bertanya, 'Engkau menikahkan si fulan kepada fulanah?' Dia menjawab, 'Benar.' Beliau bersabda, 'Engkau orang yang tidak ada pernikahan bagimu, pergilah engkau wahai perempuan, dan nikahi paman anakmu.'"[27]

Nabi ﷺ tidak mengingkari pengambilan anak itu dari ibunya ketika si ibu menikah, bahkan beliau ﷺ menikahkan ibu itu dengan paman si anak, agar hak pengasuhan tetap ada pada si ibu. Maka ini menjadi dalil gugurnya hak pengasuhan dari si ibu dengan sebab pernikahannya. Namun hak pengasuhan itu tetap ada jika si ibu menikah dengan laki-laki yang memiliki hubungan nasab dengan si anak.

### * Sanggahan Ibnu Hazm Terhadap Dalil-Dalil Terdahulu

Abu Muhammad Ibnu Hazm menyanggah bahwa hadits Amr bin Syu'aib berasal dari catatan (bukan di dengar langsung). Sementara hadits Abu Salamah yang disebutkan terakhir ini tergolong *mursal* (tidak menyebutkan perawi yang menukil dari sumber pertama), dalam *sanad*nya terdapat juga seorang laki-laki *majhul* (tidak diketahui).

Tetapi kedua sanggahan ini lemah. Sungguh kami telah menjelaskan bagaimana para Imam berhujjah dengan riwayat Amr dan bagaimana mereka menshahihkan haditsnya. Sementara jika kita menemukan pertentangan penilaian terhadap seorang perawi, antara Ibnu Hazm dengan Bukhari, Ahmad, Ibnu Al-Madini, Al-Humaidi, Ishak bin Rahuyah, serta yang semisal mereka, maka kita tidak perlu menggubris perkataan selain mereka.

Mengenai hadits Abu Salamah di atas, perlu diketahui bahwa Abu Salamah termasuk tabi'in senior, dan beliau menukil kisah ini dari seorang sahabat wanita anshar, maka tidak bisa diingkari bahwa beliau pernah bertemu dengan wanita dimaksud, maka klaim riwayat ini *mursal* tak dapat dipastikan. Kalaupun terbukti *mursal,* tetap masuk kategori *mursal* yang layak dijadikan hujjah, dan memiliki riwayat-riwayat pendukung, baik *marfu'* (disandarkan langsung kepada Nabi ﷺ) ataupun *mauquf* (hanya sampai pada sahabat). Sehingga yang dijadikan pegangan bukan hanya riwayat Abu Salamah semata.

Adapun yang beliau maksud 'perawi majhul (tidak diketahui)' adalah laki-laki sahlih yang telah diberi persaksiakan oleh Abu Az-Zubair akan kesahlihannya. Tentu saja, persaksian ini tidak menjadikan laki-laki itu di-

---

[27] HR. Abdurrazzaq, no. 10304.

ketahui keadaannya, namun perawi *majhul* (tidak diketahui) jika dinyatakan memiliki sifat *'adalah'** oleh perawi *tsiqah* (terpercaya), maka dia telah menyandang gelar tersebut, meski pernyataan ini hanya berasal dari satu orang saja, menurut pendapat paling kuat di antara dua pendapat yang ada.

Sebab pernyataan sifat *'adalah'* masuk kategori berita dan penetapan hukum, bukan tergolong persaksian, terlebih lagi pernyataan sifat *'adalah'* dalam bidang periwayatan. Sesungguhnya dicukupkan padanya pernyataan satu orang serta tidak lebih dari jumlah dasar penukil suatu riwayat.

Sampai di sini sudah cukup jelas, lalu bagaimana lagi dengan pendapat satunya, bahwa sekedar periwayatan seorang perawi yang memiliki sifat *'adalah'* dari perawi lainnya, maka ini sudah merupakan pernyataan bahwa perawi tersebut juga memiliki sifat *'adalah'*, meski tidak ada penegasan adanya sifat *'adalah'* padanya. Seperti salah satu di antara dua riwayat dari Imam Ahmad.

Adapun jika perawi *tsiqah* (terpercaya) menukil riwayat dari perawi lain dan sekaligus menegaskan adanya sifat *'adalah'* padanya, maka perawi ini telah keluar dari status *'jahalah'* (tidak diketahui) yang menjadi sebab penolakan riwayatnya, terutama sekali apabila perawi *tsiqah* ini tidak dikenal menukil riwayat dari perawi-perawi lemah dan yang tertuduh berdusta.

Sementara Abu Az-Zubair meski biasa melakukan *tadlis* (penyamaran riwayat), namun beliau tidak dikenal melakukan *tadlis* ketika menukil dari perawi-perawi tertuduh berdusta dan perawi-perawi lemah, bahkan *tadlis* yang beliau lakukan masuk jenis *tadlis* yang biasa dilakukan para ulama salaf. Mereka tidak biasa melakukan *tadlis* ketika menukil riwayat dari para perawi tertuduh berdusta atau memiliki cacat. Hanya saja *tadlis* seperti ini banyak terdapat di kalangan ulama yang datang belakangan (*muta`akhirin*).

### * Hujjah Ibnu Hazm yang Menyatakan Hak Pengasuhan Tidak Gugur dari Ibu dengan Sebab Pernikahannya

Abu Muhammad Ibnu Hazm berhujjah mendukung pendapatnya menggunakan riwayat yang beliau kutip dari jalur Imam Bukhari, dari Abdul Aziz bin Shuhaib, dari Anas dia berkata, "Rasulullah ﷺ datang ke

---

* Seseorang dikatakan memiliki sifat *'adalah'* jika tidak melakukan dosa-dosa besar (yakni tidak fasik), dan tidak juga melakukan hal-hal yang melanggar *muru'ah* (norma-norma dalam masyarakat)—ed.

Madinah, dan beliau tidak memiliki pelayan, maka Abu Thalhah mengambil tanganku lalu membawaku kepada Rasulullah ﷺ, beliau berkata, 'Wahai Rasulullah, sungguh Anas seorang anak yang cerdas, maka hendaklah dia menjadi pelayanmu.'" Beliau (Anas) berkata, "Aku pun melayani beliau ketika safar maupun mukim."[28] Lalu disebutkan hadits selengkapnya.

Abu Muhammad berkata, "Perhatikanlah bagaimana Anas berada dalam pengasuhan ibunya, sementara ibunya telah memiliki suami, yaitu Abu Thalhah, dan hal itu diketahui Rasulullah ﷺ."

Sungguh cara penetapan dalil ini berada di puncak keruntuhan sementara hadits itu sendiri berada di puncak keshahihan. Sebab tidak seorang pun di antara kerabat Anas yang keberatan atas hal itu. Tak ada di antara mereka yang mempersengketakan ibu si Anas kepada Nabi ﷺ di saat Anas masih bocah kecil belum tumbuh gigi, belum bisa makan dan minum sendiri, serta belum bisa membedakan baik dan buruk, sedangkan ibunya telah bersuami lagi. Sekiranya ini terjadi, lalu Nabi ﷺ tetap memutuskan hak pengasuhan kepada ibu si Anas, maka penetapan dalil yang dikemukakan Ibnu Hazm dapat diterima.

Akan tetapi, bagaimana hal itu terjadi, sementara ketika Nabi ﷺ datang ke Madinah, usia Anas telah mencapai sepuluh tahun, dan dia tinggal bersama ibunya. Ketika ibunya menikah dengan Abu Thalhah, maka tidak seorang pun di antara kerabat Anas yang datang mempersengketakan ibunya dalam hal pengasuhan terhadap dirinya, seraya mengatakan, "Engkau telah menikah maka tidak ada lagi hak pengasuhan bagimu, dan aku hendak mengambil alih hak pengasuhan darimu."

Tidak diragukan lagi, bukanlah perkara haram bagi perempuan bersuami untuk mengasuh anaknya, jika terjadi kesepakatan antara dirinya dan suaminya serta kerabat-kerabat si anak. Namun tidak diragukan pula bahwa ini tidak wajib. Bahkan tidak boleh memisahkan seorang anak dari ibunya meski telah menikah selama tidak ada pemilik lain atas hak pengasuhan yang keberatan serta menuntutnya. Berhujjah dengan kisah ini termasuk cara berhujjah yang paling jauh daripada kebenaran dan sangat kaku.

Semisal dengan ini, hujjah mereka bahwa Ummu Salamah ketika menikah dengan Rasulullah ﷺ, maka pengurusannya terhadap anaknya tidak

---

[28] HR. Bukhari, 5/295, Kitab Al-Washaya, Bab menjadikan anak yatim sebagai pelayanan saat safar dan mukim apabila layak untuk itu, dan Muslim, no. 2309, Kitab Al-Fadha'il, Bab Adalah Rasulullah ﷺ manusia paling baik ahlaknya.

gugur, bahkan dia terus dalam pengasuhannya. Sungguh alangkah anehnya, siapakah yang mempersengketakan Ummu Salamah mengenai anaknya, dan tidak ingin anak itu berada dalam pengasuhan Nabi ﷺ.

Beliau berhujjah pula mendukung pendapat ini, bahwa Rasulullah ﷺ menetapkan pengasuhan puteri Hamzah untuk bibinya dari pihak ibu, sementara bibinya tersebut telah menikah dengan Ja'far.

Namun tidak diragukan, para ulama dalam menyikapi kisah puteri Hamzah memiliki tiga pandangan, yaitu:

*Pertama,* pernikahan tidak menggugurkan pengasuhan.

*Kedua,* anak yang diasuh apabila perempuan maka pernikahan ibunya tidak menggugurkan hak pengasuhannya, namun pernikahan menggugurkan hak pengasuhan apabila anak yang diasuh adalah seorang laki-laki.

*Ketiga,* bahwa suami jika memiliki hubungan nasab dengan anak yang diasuh, maka hak pengasuhan ibunya tidak gugur, namum jika tidak demikian niscaya hak pengasuhan menjadi gugur. Maka berhujjah dengan kisah ini untuk menunjukkan pernikahan tidak menggugurkan hak pengasuhan secara mutlak belum bisa diterima, kecuali setelah membatalkan dua kemungkinan lainnya.

## Pasal

Ketetapan beliau ﷺ bahwa pengasuhan anak untuk ibunya, dan sabdanya, *"Engkau lebih berhak terhadapnya selama engkau belum menikah,"* tidaklah disimpulkan darinya ketetapan bersifat umum bagi setiap ibu, di mana diputuskan bahwa pengasuhan untuk ibu manapun, meski dia seorang kafir, budak, fasiq, atau musafir. Tidak sah berhujjah dengan hal itu untuk menetapkan kesimpulan ini dan tidak pula menafikannya. Jika ada dalil tersendiri yang menunjukkan perlunya memperhatikan faktor keislaman, kemerdekaan, ketaatan, dan mukim, maka itu bukanlah sebagai pengkhusus dan tidak pula menyelisihi makna lahir hadits di atas.

### * Syarat-Syarat Seorang Pengasuh

Seorang pengasuh dipersyaratkan padanya enam perkara:

***Pertama,*** tidak berbeda agama, maka tidak ada hak bagi orang kafir mengasuh muslim, berdasarkan dua tinjauan.

Tinjauan pertama, seorang pengasuh akan sangat bersungguh-sungguh memelihara si anak di atas agamanya, membesarkannya di atas agama itu,

serta membinanya berdasarkan doktrin-doktrin agama tersebut. Sulit bagi si anak setelah besar dan berakal sehat untuk berpindah dari agama pengasuhnya. Bahkan pengasuh bisa saja merubah fitrah yang telah Allah Ta'ala tanamkan kepada hamba-hambaNya sehingga si anak tak dapat kembal lagi kepadanya selama-lamanya. Seperti sabda Nabi ﷺ:

كُلُّ مَوْلُوْدٍ يُوْلَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ

*"Semua anak dilahirkan di atas fitrah, maka kedua orang tuanya yang menjadikannya yahudi, nashara, atau majusi."*[29]

Tak ada jaminan jika pengasuh tidak mengubah anak muslim menjadi Yahudi atau Nashara.

Jika ada yang mengatakan, "Hadits itu hanya disebutkan berkenaan dengan kedua orang tua secara khusus."

Dijawab, hadits didasarkan kepada realitas umum, di mana kebiasaan yang dominan, seorang anak tumbuh di antara kedua orang tuanya. Jika kedua orang tua atau salah satunya tidak ada, maka wali si anak dari kalangan kerabat si anak mengantikan posisi kedua orang tuanya.

Tinjauan kedua, Allah Ta'ala telah memutuskan perwalian antara kaum muslimin dengan kaum kafir. Allah Ta'ala menjadikan kaum muslimin sebagai wali satu sama lain dan demikian pula kaum kafir menjadi wali satu sama lain. Sementara pengasuhan merupakan sebab perwalian paling kuat yang diputuskan Allah Ta'ala di antara kedua kelompok itu.

Para *ahlu ra'yi,** Ibnu Al-Qasim, dan Abu Tsaur berkata, "Hak pengasuhan tetap berlaku meski pengasuh seorang kafir dan anak adalah muslim." Mereka berhujjah dengan riwayat An-Nasa`i dalam *Sunan*nya, dari hadits Abdul Hamid bin Ja'far, dari bapaknya, dari kakeknya Rafi' bin Sinan, sesungguhnya dia masuk Islam namun isterinya enggan memeluk Islam. Lalu isterinya datang kepada Nabi ﷺ dan berkata, "Puteriku, dan dia telah disapih," atau ucapan serupa. Rafi' berkata, "Puteriku." Nabi ﷺ bersabda, "Duduklah di satu sisi." Lalu beliau bersabda kepada isteri si Rafi', "Duduklah engkau di sisi lainnya." Setelah itu beliau bersabda kepada keduanya, "Panggillah anak itu oleh kamu berdua." Maka anak perempuan itu condong kepada ibunya. Lalu Nabi ﷺ berdoa, "Ya Allah, berilah dia

---

[29] HR. Bukhari, 4/197, 199 Kitab Al-Janaaiz, Bab perihal anak-anak kaum musyrikin, dan Muslim, no. 2658, Kitab Al-Qadr, Bab Arti semua anak dilahirkan atas fithrah.

* Ahlu ra'yi adalah para ulama yang mendahulukan qiyas dalam penetapan hukum–penerj.

petunjuk." Akhirnya anak itu condong kepada bapaknya dan dia pun mengambilnya.[30]

Mereka berkata pula, "Karena pengasuhan didasarkan kepada dua perkara, penyusuan, dan pelayanan terhadap anak, sementara keduanya boleh berasal dari orang kafir."

Ulama yang lain berkata, hadits ini berasal dari riwayat Abdul Hamid bin Ja'far bin Abdullah bin Al-Hakam bin Rafi' bin Sinan Al-Anshari Al-Ausi, dan beliau telah dinyatakan lemah oleh Imam di bidang *ilal* (cacat perawi) Yahya bin Said Al-Qaththan. Begitu pula Sufyan Ats-Tsauri terkadang mencelanya.[31] Ibnu Al-Mundzir melemahkan hadits ini dan juga ulama selain beliau.

Di samping itu, terjadi kontraversi berkenaan kisah ini, pada satu riwayat dikatakan anak tersebut adalah perempuan, namun diriwayatkan lain dikatakan anak itu laki-laki. Asy-Syaikh berkata di kitab *Al-Mughni,* "Adapun hadits ini, telah diriwayatkan dengan versi berbeda, tidak dianggap akurat oleh para ahli riwayat, dalam *sanad*nya ada perbincangan. Demikian dikatakan Ibnu Al-Mundzir."

Kemudian hadits ini bisa saja justru dijadikan hujjah tentang kebenaran madzhab yang mempersyaratkan Islam. Sebab ketika anak perempuan itu condong kepada ibunya, Nabi ﷺ memohonkan hidayah untuknya, sehingga si anak condong kepada bapaknya. Ini menunjukkan keberadaan anak itu bersama si kafir menyelisihi petunjuk Allah Ta'ala yang Dia inginkan dari hamba-hambaNya. Sekiranya terjadi anak itu tinggal bersama ibunya niscaya bisa dijadikan hujjah. Akan tetapi Allah Ta'ala telah membatalkannya dengan sebab doa Rasul-Nya.

Sungguh mengherankan, mereka yang tidak mempersyaratkan Islam pada pengasuh, di sisi lain justru mengatakan tak ada hak pengasuhan bagi orang fasik. Kefasikan apakah yang lebih besar daripada kekufuran? Mana mudharat yang dikhawatirkan terjadi dari fasik—ketika si anak tumbuh menurut cara hidupnya–dibanding mudharat yang dikhawatirkan dari orang kafir?

---

[30] HR. Abu Daud, no. 2244, melalui sanad ini seperti terdahulu. Adapun riwayat An-Nasa'i, 6/185, berasal dari jalur Abdul Hamid bin Salamah, dari bapaknya, dari kakeknya.

[31] Pernyataan 'lemah' dari Ats-Tsauri terhadap Abdul Hamid didasarkan kepada madzhabnya. Adapun Yahya bin Said terkadang menganggapnya *tsiqah* (terpercaya) dan terkadang menganggapnya *'dha'if'* (lemah). Akan tetapi Abdul Hamid telah dinyatakan *tsiqah* (terpercaya) oleh Ibnu Ma'in, Ahmad, Abu Hatim, An-Nasa'i, Ibnu Addi, Ibnu Saad, dan As-Sajiy. Maka haditsnya tidak turun dari derajat hasan. Oleh karena itu Al-Hafizh berkata di kitab *At-Taqrib,* "Shaduq (benar) dan terkadang keliru." Maka derajat hadits ini adalah hasan seperti terdahulu.

Padahal yang benar tidak dipersyaratkan ketaatan pada pengasuh. Meski hal ini dipersyaratkan oleh sebagian pengikut Imam Ahmad, Imam Asy-Syafi'i, dan selain mereka. Mempersyaratkan ketaatan pada pengasuh sangat jauh daripada kebenaran. Sekiranya ketaatan dipersyaratkan pada seorang pengasuh niscaya banyak anak-anak di dunia ini tidak terurus. Kesulitan yang besar serta kesempitan akan menimpa umat. Sejak Islam datang hingga hari kiamat nanti, anak-anak orang fasik berada di antara mereka, tidak ada seorang pun di dunia ini yang berani mengusiknya, sementara mereka adalah kelompok mayoritas. Kapan terjadi dalam Islam pengambil alihan seorang anak dari kedua orang tuanya atau salah satunya dengan sebab kefasikan? Hal ini sangat sulit dan rumit dibuktikan.

Praktik yang terus berlangsung di setiap waktu dan tempat, menyelisihi pandangan yang mempersyaratkan ketaatan pada pengasuh, sama halnya dengan persyaratan ketaatan pada wali nikah. Karena ia terus terjadi di setiap waktu dan tempat, kota maupun dusun, sementara kebanyakan wali itu adalah orang-orang fasik. Sungguh kefasikan itu senantiasa ada di antara manusia.

Di sisi lain, Nabi ﷺ dan sahabat-sahabatnya tidak pernah melarang orang fasik mendidik anaknya dan mengasuhnya. Begitu pula tidak melarang menikahkan orang dalam perwaliannya. Kebiasaan menjadi saksi bahwa seorang laki-laki meski tergolong fasik namun tetap berhati-hati untuk memilih calon suami bagi puterinya serta tidak menyia-nyiakannya. Bahkan dia bersungguh-sungguh mendatangkan kebaikan bagi puterinya itu dengan segala upayanya. Meski ada yang menyelisihi hal itu tapi relatif sedikit dibandingkan yang umum terjadi. Syariat mencukupkan dalam hal itu kepada nurani manusia.

Sekiranya orang fasik dihapus hak pengasuhannya dan juga perwalian nikah, niscaya menjelaskan hal ini kepada umat merupakan urusan sangat penting, dan umat akan menaruh perhatian serius dalam menukilnya melebihi hal-hal lain yang mereka riwayatkan, dan praktik pun akan berlangsung demikian turun temurun. Bagaimana mungkin boleh bagi mereka menyia-nyiakannya dan mengerjakan amalan yang menyelisihinya. Seandainya kefasikan menafikan pengasuhan, tentu orang berzina, minum khamar, atau melakukan salah satu dosa besar, akan dipisahkan antara dirinya dengan anak-anaknya yang masih kecil, lalu digantikan untuk mereka selainnya. *Wallahu A'lam.*

***Kedua,*** sehat akal. Benar, sehat akal dipersyaratkan dalam hal pengasuhan, tidak ada hak pengasuhan bagi orang gila, lemah akal, dan anak-anak. Sebab mereka ini justru butuh kepada orang lain yang mengasuh dan

mengurus mereka. Lalu bagaimana mereka bisa menjadi pengasuh untuk orang lain?

***Ketiga,*** kemerdekaan. Adapun mempersyaratkan 'kemerdekaan' bagi pengasuh, tidak ada dalil yang cukup untuk bisa menentramkan hati, namun ini juga telah dipersyaratkan oleh para imam yang tiga. Malik berkata tentang laki-laki merdeka yang memiliki anak dari perempuan budak, "Si ibu lebih berhak mengasuh anak itu kecuali kalau dia dijual, maka saat itu hak pengasuhan berpindah kepada yang lain, dan bapak menjadi orang paling berhak terhadapnya." Inilah pandangan yang shahih. Karena Nabi ﷺ bersabda, "Tidak boleh seorang ibu dipalingkan dari anaknya."[32] Beliau bersabda pula, "Barang siapa memisahkan antara ibu dan anaknya, maka Allah akan memisahkan antara dirinya dengan orang yang dia sayangi pada hari kiamat."[33]

Sungguh mereka telah berkata, "Tidak boleh memisahkan dalam jual beli antara ibu dan anaknya yang masih kecil, lalu bagaimana mereka justru memisahkan antara keduanya dalam pengasuhan? Cakupan umum hadits-hadits melarang secara mutlak memisahkian baik dalam hal pengasuhan maupun jual beli.

Alasan mereka bahwa manfaat si budak sepenuhnya dimiliki oleh majikan, di mana dia disibukkan oleh pelayanan terhadap majikannya, sehingga tak ada waktu baginya melakukan pengasuhan, maka alasan ini tertolak. Bahkan pengasuhan menjadi hak si ibu yang berstatus budak itu. Maka hak si anak ini lebih didahulukan-pada sebagian waktu-daripada hak majikan. Sama halnya dengan jual beli tanpa ada perbedaan.

***Keempat,*** tidak bersuami. Untuk masalah ini sudah dibahas terdahulu.

Namun di sini terdapat masalah yang patut untuk diperhatikan, yaitu apabila kita gugurkan hak si ibu untuk mengasuh anaknya dengan sebab pernikahannya, lalu kita memindahkan hak itu kepada selainnya, namun bertepatan saat itu tidak ada pengasuh selain ibunya, maka hak si ibu untuk mengasuh tidak gugur, bahkan si ibu lebih berhak mengasuh anaknya itu dibandingkan orang lain yang ditunjuk oleh qadhi. Pendidikan dan per-

---

[32] HR. Al-Baihaqi, 8/5, dari hadits Abu Bakar, dalam sanadnya terdapat Ibnu Lahi'ah, dan dia seorang perawi lemah. Adapun gurunya yang bernama Umar bin Abdullah maula ghufrah juga seorang perawi lemah.

[33] HR. Ahmad, 5/412-413, dan At-Tirmidzi, no. 1283, Kitab Al-Buyu', Bab apa-apa yang disebutkan tentang tidak disukai memisahkan antara dua orang bersaudara, atau antara ibu dan anaknya, dalam jual beli, dari hadits Abu Ayyub Al-Anshari. Diriwayatkan juga oleh Ad-Darimi, 2/227-228 dan sanadnya hasan, serta dinyatakan shahih oleh Al-Hakim, 2/55 lalu disetujui oleh Adz-Dzahabi.

tumbuhan si anak dalam asuhan ibunya yang telah menikah jauh lebih baik dibandingkan keberadaannya di rumah orang lain yang tidak memiliki hubungan kerabat dengannya. Sebab hubungan kekerabatan ini menumbuhkan belas kasih dan sayang terhadap si anak. Tentu saja sangat mustahil bila syariat ini menolak satu kerusakan dengan menggunakan kerusakan lebih besar. Adapun Nabi ﷺ tidak menetapkan dalam masalah ini suatu keputusan yang sifatnya menyeluruh, bahwa setiap wanita yang telah menikah niscaya gugur hak pengasuhannya dalam segala keadaan. Sehingga dikatakan, menetapkan hak pengasuhan untuk ibu pada kondisi ini menyelisihi nash.

***Kelima***, berada di tempat tinggal yang sama. Mengenai persyaratan pengasuh dan anak diasuh berada pada tempat yang sama, jika salah satu di antara pengasuh melakukan safar untuk suatu keperluan, lalu dia kembali dan si anak tetap di tempat tinggalnya, maka pengasuh itu lebih berhak terhadap si anak. Karena safar sambil membawa anak kecil, khususnya jika masih bayi, menimbulkan mudharat bagi anak dan menyia-nyiakan urusannya. Demikian mereka menyebutkan secara mutlak tanpa mengecualikan safar untuk haji di antara safar-safar lainnya.

Adapun jika salah satu di antara pengasuh melakukan safar dengan tujuan pindah ke negeri lain, sementara negeri itu serta jalan menuju kesana tidaklah aman, atau salah satunya tidak aman, maka pengasuh yang mukim lebih berhak terhadap si anak. Tetapi jika negeri dituju dan jalan menuju kesana terjamin keamanannya, maka dalam hal ini ada dua pendapat, keduanya sama-sama diriwayatkan dari Imam Ahmad. *Pertama,* pengasuhan menjadi hak bapak agar dia dapat mendidik si anak, membinanya, dan mengajarnya. Ini adalah pendapat Imam Malik dan Asy-Syafi'i, serta dijadikan landasan keputusan oleh qadhi Syuraih. *Kedua,* si ibu lebih berhak terhadap si anak.

Dalam masalah ini terdapat pendapat ketiga, yaitu; apabila yang pindah adalah bapak, maka ibu lebih berhak mengasuh si anak, tapi jika yang pindah adalah ibu maka diberi perincian, jika pindah ke negeri yang menjadi asal pernikahan, maka ibu tetap lebih berhak terhadap si anak, namun jika pindah ke negeri lainnya maka bapak lebih berhak terhadap anak. Ini adalah perkataan para ulama madzhab Hanafi. Lalu mereka menyebutkan dari Abu Hanifah riwayat lain, bahwa jika perpindahan si ibu berasal dari kota ke desa, maka yang berhak terhadap anak adalah bapak, tapi jika perpindahan itu dari kota satu ke kota lainnya, yang lebih berhak adalah ibu.

Perkataan-perkataan ini, seperti anda lihat sendiri, tidak ditunjang dalil yang dapat menenangkan hati. Maka yang benar adalah meneliti dan bersikap hati-hati dalam memilih yang terbaik bagi si anak dan lebih bermanfaat, baik tetap tinggal di tempat atau pindah. Mana saja yang lebih bermanfaat bagi si anak serta lebih memelihara dirinya maka lebih didahulukan. Tidak ada pengaruh bagi keadaan tetap tinggal di tempat atau pindah. Ini semua berlaku jika perpindahan pengasuh itu bukan bertujuan memudharatkan pengasuh lainnya dan bertujuan mengambil alih anak darinya. Jika tujuannya demikian maka tidak respon atas kemauannya. *Wallahu Muwaffiq.*

## Pasal

### * Pendapat yang Mempersyaratkan Gugurnya Hak Pengasuhan Berdasarkan Vonis Hakim di Samping Akad Nikah dan *Dukhul*

Sabda beliau ﷺ, *"Engkau lebih pantas terhadapnya selama engkau belum menikah,"* dikatakan bahwa padanya terdapat bagian yang tersirat, di mana seharusnya adalah, "Selama engkau belum menikah, dan suamimu *dukhul* padamu, serta hakim menjatuhkan vonis bahwa pengasuhan gugur darimu."

Sungguh ini adalah pemaksaan kelewat batas dan tidak ada diindikasikan oleh lafazh serta tidak pula tampak hubungannya dari sisi apapun. Ia juga tidak termasuk indikasi kata yang mesti disisipkan dalam kalimat agar menjadi benar maknanya. Adapun masalah *dukhul* sudah tercakup dalam sabdanya, "Engkau menikah," menurut mereka yang mempersyaratkan '*dukhul.*' Sama seperti firman-Nya, *"Hingga engkau menikahi pasangan selainnya."* Sedangkan mereka yang tidak mempersyaratkan '*dukhul*' mengatakan maksud 'nikah' adalah 'akad.'

Tentang vonis hakim tentang gugurnya hak pengasuhan, ini hanya dibutuhkan ketika terjadi persengketaan di antara para pengasuh, maka ia merealisasikan hukum Rasulullah ﷺ, bukan berarti Rasulullah ﷺ menggantungkan gugurnya pengasuhan pada keputusannya, hanya saja beliau ﷺ pernah menjatuhkan vonis akan gugurnya hak pengasuhan. Bahkan hak pengasuhan itu gugur baik para hakim sesudah beliau ﷺ menjatuhkan vonis atau tidak.

Adapun yang ditunjukkan oleh hukum nabi ini, bahwa ibu lebih berhak terhadap anak selama dia belum menikah, dan jika menikah niscaya hak itu hilang darinya, lalu berpindah kepada selainnya. Jika yang berhak

mengasuh menuntut haknya maka wajib diserahkan kepadanya. Kalau ada yang bertahan maka hakim memaksanya. Tetapi jika orang berhak menggugurkan haknya atau tidak menuntunya. Maka pengasuhan tetap berlaku sebagaimana keadaan semula. Ini adalah kaidah umum yang disimpulkan dari selain hadits di atas.

## Pasal

### * Perbedaan Para Ahli Fiqih Tentang Memberi Pilihan Antara Kedua Orang Tua

Mereka yang tidak mengadakan pilihan antara kedua orang tua telah berhujjah dengan makna lahir hadits di atas. Sisi penetapan dalil terdapat pada sabdanya, "Engkau lebih berhak terhadapnya." Karena sekiranya anak kecil disuruh memilih tentu si ibu tidaklah lebih berhak terhadapnya kecuali jika si anak memilihnya. Sebagaimana bapak tidak lebih berhak kecuali si anak memilihnya. Apabila dikatakan, "Engkau lebih berhak terhadapnya jika dia memilihmu," maka hal serupa dikatakan juga pada pihak bapak. Sementara Nabi ﷺ menetapkan si ibu lebih berhak secara mutlak ketika terjadi persengketaan. Ini adalah madzhab Abu Hanifah dan Malik.

Berikut akan kami paparkan masalah ini dan madzhab para ulama padanya disertai hujjah-hujjah mereka serta penjelasan mana yang selaras dengan hukum Rasulullah ﷺ padanya.

### Perkataan Abu Bakar Ash-Shiddiq رضي الله عنه

Abdurrazzaq menyebutkan dari Ibnu Juraij, dari Atha' Al-Khursarani, dari Ibnu Abbas رضي الله عنه dia berkata, Umar bin Al-Khaththab menceraikan isterinya, lalu disebutkan atsar terdahulu. Maka disebutkan padanya, "Aromanya dan tempat peraduannya lebih baik bagi anak itu daripada engkau hingga dia dewasa atau memilih untuk dirinya sendiri." Beliau memutuskan anak itu untuk ibunya selama belum bisa membedakan baik dan buruk sampai dewasa dan bisa membedakan baik dan buruk. Saat itulah dia disuruh memilih.

### Perkataan Umar bin Al-Khaththab رضي الله عنه

Asy-Syafi'i berkata, Ibnu Uyainah menceritakan kepada kami, dari Yazid bin Yazid bin Jabir, dari Ismail bin Ubaidillah bin Abi Al-Mujahir, dari

Abdurrahman bin Ghanm, sesungguhnya Umar bin Al-Khaththab ﷺ menyuruh seorang anak kecil memilih antara bapak dan ibunya.[34]

Abdurrrazzak berkata, Ibnu Juraij menceritakan kepada kami, dari Abdullah bin Ubaid bin Umair dia berkata, Umar ﷺ menyuruh seorang anak kecil memilih antara bapak dan ibunya, lalu anak itu memilih ibunya, dan si ibu membawanya pergi.

Abdurrazzaq menyebutkan pula dari Ma'mar, dari Ayyub, dari Ismail bin Ubaidillah, dari Abdurrahman bin Ghanm dia berkata, pernah diajukan perkara kepada Umar tentang seorang anak, maka beliau berkata, "Dia bersama ibunya hingga bisa berbicara dengan baik untuk memilih."[35]

Said bin Manshur menyebutkan dari Husyaim, dari Khalid, dari Abdul Walid bin Muslim dia berkata, mereka mengajukan perkara kepada Umar bin Al-Khaththab ﷺ tentang anak yatim, maka beliau menyuruh anak itu untuk memlih, lalu anak itu memilih ibunya dan meninggalkan pamannya dari pihak bapaknya. Umar berkata, "Sesungguhnya kelembutan ibumu lebih baik daripada kekayaan pamanmu."

### Perkataan Ali bin Abi Thalib ﷺ

Asy-Syafi'i ﷺ berkata, Ibnu Uyainah memberitakan kepada kami, dari Yunus bin Abdullah Al-Jarmiy, dari Ammarah Al-Jarmiy dia berkata, "Ali menyuruhku memilih antara ibuku dan bapakku. Kemudian dia berkata tentang saudaraku yang masih kecil, 'Anak ini juga bila sudah mencapai seperti usia yang ini niscaya akan aku suruh memilih.'"[36]

Syafi'i ﷺ berkata, Ibrahim berkata, dari Yunus, dari Ammarah, dari Ali, sama sepertinya.[37] Lalu dalam hadits itu dikatakan, "Aku saat itu berusia tujuh atau delapan tahun."

Yahya Al-Qaththan berkata, Yunus bin Abdullah Al-Jarmiy menceritakan kepada kami, Umarah Ibnu Ruwaibah menceritakan kepadaku, sesungguhnya ibu dan bapaknya memperebutkannya, lalu mereka mengajukan perkara itu kepada Ali bin Abi Thalib ﷺ. Beliau berkata, "Ali menyuruhku memilih sebanyak tiga kali, dan setiap kali itu aku memilih ibuku, dan bersamaku saudaraku yang masih kecil, maka Ali berkata, 'Anak ini jika sudah mencapai usia yang ini niscaya disuruh memilih.'"

---

[34] Para perawinya *tsiqah* (terpercaya).

[35] Para perawinya *tsiqah* (terpercaya), dan ia terdapat dalam kitab *Al-Mushannaf*, no. 12606.

[36] Disebutkan dalam kitab *Al-Mushannaf*, no. 12609, dan *Sunan Al-Baihaqi*, 8/4. Ammarah Al-Jarmiy disebutkan Ibnu Abi Hatim, dan beliau tidak menyebutkan suatu cacat tentangnya.

[37] Ibrahim ialah ibnu Muhammad ibnu Abi Yahya Al-Aslamy: haditsnya ditinggal.

### Perkataan Abu Hurairah ﷺ

Abu Khaitsamah Zuhair bin Harb berkata, Sufyan bin Uyainah menceritakan kepada kami, dari Ziyad bin Saad, dari Hilal bin Abi Maimunah dia berkata, aku menyaksikan Abu Hurairah menyuruh seorang anak memilih antara bapak dan ibunya, dan dia berkata, "Sesungguhnya Rasulullah ﷺ menyuruh seorang anak memilih antara bapak dan ibunya."[38] Inilah yang aku dapatkan di antara perkataan-perkataan sahabat.

### * Madzhab Imam Ibnu Rahawaih

Adapun pandangan para imam, Harb bin Ismail berkata, aku bertanya kepada Ishak bin Rahawaih, "Sampai kapan seorang anak laki-laki atau anak perempuan bersama ibunya, jika ibunya ditalak?" Dia berkata, "Paling aku sukai sampai tujuh tahun, kemudian di suruh memilih." Aku berkata kepadanya, "Apakah engkau berpendapat perlu disuruh memilih?" Dia berkata, "Sungguh benar." Aku berkata, "Apakah jika usianya kurang dari tujuh tahun tidak disuruh memilih?" Beliau berkata, "Sebagian mereka mengatakan hingga lima tahun, dan yang paling aku sukai sampai tujuh."

### * Madzhab Imam Ahmad

Sedangkan madzhab Imam Ahmad terdapat perincian; mungkin anak yang akan diasuh adalah laki-laki atau perempuan, jika dia seorang laki-laki maka mungkin berusia tujuh tahun atau dibawah tujuh tahun, bila belum berusia tujuh tahun maka si ibu lebih berhak mengasuhnya tanpa perlu diadakan pemilihan, adapun jika sudah berusia tujuh tahun maka terdapat tiga riwayat:

*Pertama*, si anak disuruh memilih, dan inilah yang shahih dalam madzhabnya, dan ini pula yang dipilih para sahabatnya. Jika si anak tidak memilih salah satu di antara kedua orang tuanya maka diadakan undian dan yang menang lebih berhak terhadap si anak. Kalau si anak memilih salah satunya lalu membatalkan pilihan dan memilih yang lainnya maka hak pengasuhan dipindahkan sesuai pilihannya. Demikianlah keadaannya seterusnya.

*Kedua*, bapak lebih berhak terhadap si anak tanpa ada proses pemilihan.

*Ketiga*, ibu lebih berhak terhadap si anak sebagaimana halnya sebelum tujuh tahun.

---

[38] Para perawinya *tsiqah* (terpercaya) dan penjelasannya sudah dipaparkan terdahulu.

Adapun jika si anak adalah perempuan, apabila usianya di bawah tujuh tahun maka ibunya lebih berhak mengasuhnya tanpa proses pemilihan, kalau sudah mencapai tujuh tahun, maka yang masyhur dalam madzhabnya, si anak tetap bersama ibunya hingga usia sembilan tahun, dan bila sudah mencapai sembilan tahun maka si bapak lebih berhak terhadap si anak tanpa melalui proses pemilihan.

Lalu dinukil pula dari beliau riwayat keempat, bahwa si ibu lebih berhak terhadap si anak hingga dia dewasa, meskipun saat itu si ibu sudah menikah.

Kemudian sebagian menukil darinya riwayat kelima, bahwa anak perempuan di suruh memilih sesudah usia tujuh tahun, sama halnya dengan anak laki-laki. Ini dinyatakan secara tekstual oleh Imam Ahmad. Tetapi kebanyakan sahabat beliau menyebutkan pandangan ini sebagai salah satu sisi pandang dalam madzhab Ahmad. Inilah ringkasan dan perincian madzhab beliau ﷺ.

*** Madzhab Imam Asy-Syafi'i**

Asy-Syafi'i berkata, "Ibu lebih berhak terhadap si anak baik laki-laki maupun perempuan hingga mencapai usia tujuh tahun. Apabila telah mencapai usia tujuh tahun dan si anak memiliki kecerdasan yang normal bagi anak seusianya, maka dia disuruh memilih antara bapak dan ibunya, dan dia akan bersama siapa yang dia pilih.

*** Madzhab Imam Malik dan Imam Abu Hanifah**

Malik dan Abu Hanifah berkata, tidak ada pemberian pilihan dalam kondisi apapun. Kemudian keduanya berselisih dan berkata, "Ibu lebih berhak terhadap anak perempuan hingga baligh, dan terhadap anak laki-laki hingga bisa makan sendiri, minum sendiri, dan memakai pakaian sendiri. Setelah itu keduanya berada di sisi bapak. Selain kedua orang tua lebih berhak terhadap keduanya hingga tidak butuh lagi kepada pengasuhan. Masalah baligh tidak dijadikan pedoman." Adapun Malik berkata, "Ibu lebih berhak kepada si anak baik laki-laki atau perempuan hingga tumbuh gigi." Ini adalah riwayat Ibnu Wahb. Sementara riwayat Ibnu Al-Qasim mengatakan, "Sampai baligh." Lalu tidak ada pemberian pilihan dalam segala keadaan.

*** Madzhab Al-Laits**

Al-Laits bin Saad berkata, "Ibu lebih berhak terhadap anak hingga mencapai delapan tahun, dan terhadap anak perempuan hingga baligh.

Kemudian bapak lebih berhak terhadap keduanya sesudah itu."

*** Madzhab Al-Hasan Ibnu Hayy**

Al-Hasan bin Al-Hayy berkata, "Ibu lebih berhak terhadap anak perempuan hingga buah dadanya tampak menonjol, dan terhadap anak laki-laki hingga tumbuh bulu, lalu disuruh memilih antara kedua orang tuanya. Anak laki-laki dan anak perempuan sama saja."

*** Madzhab Mereka yang Mengatakan Diberi Pilihan bagi Anak Laki-laki dan Tidak bagi Anak Perempuan**

Mereka yang memberikan pilihan kepada anak laki-laki dan tidak kepada anak perempuan, mereka berkata, "Pemberian pilihan telah disebutkan dari Nabi ﷺ berkenaan dengan anak laki-laki, yaitu dari hadits Abu Hurairah ؓ, dan juga dinukil secara akurat dari para khulafa ar-rasyidin, serta Abu Hurairah. Lalu tidak diketahui sama sekali sahabat yang menyelisihi mereka atau meningkarinya."

Mereka berkata pula, "Ini merupakan puncak keadilan yang dapat dilakukan, karena ibu hanya didahulukan dalam pengasuhan pada saat anak masih kecil, di mana ketika itu si anak sangat butuh kepada pendidikan, pengasuhan, penyusuan, serta bermain-main, yangmana hal-hal ini kurang serasi bagi selain perempuan. Kalau bukan karena hal itu, maka sesungguhnya ibu adalah salah satu di antara kedua orang tua, bagaimana sehingga dia lebih didahulukan daripada bapak? Oleh karena itu, apabila anak telah mencapai batas tertentu yang mampu mengungkapkan keinginannya melalui lisannya, tidak butuh lagi digendong dan menyusui, serta ha-hal yang dia butuhkan dari perempuan, maka terjadi kesamaan antara kedua orang tua. Dengan sendirinya hilang pula perkara yang mengharukan untuk mendahulukan ibu. Lalu hak kedua orang tua berada pada posisi yang sama terhadap si anak. Tidak boleh salah satunya didahulukan kecuali ada faktor yang menguatkan salah satunya. Faktor penguat ini bisa saja berasal dari luar (eksternal), yaitu undian, atau dari sisi si anak, yaitu pilihannya. Sementara sunnah telah menyebutkan kedua hal ini sekaligus. Bahkan keduanya telah dikumpulkan oleh hadits Abu Hurairah. Oleh karena itu, kami berpatokan kepada keduanya, dan tidak menolak salah satunya menggunakan yang lainnya. Kami pun mendahulukan apa yang didahulukan Nabi ﷺ serta mengakhirkan apa yang beliau ﷺ akhirkan. Di sini beliau ﷺ mendahulukan pemberian pilihan, karena undian hanya dilakukan jika terjadi kesamaan hak dari segala sisi, dan tidak tersisa faktor penguat selainnya. Demikianlah yang kami lakukan di tempat ini. Kami mendahulukan

salah satunya atas yang lainnya. Jika si anak tidak memilih, atau memilih kedua orang tuanya sekaligus, kami beralih kepada undian. Kalau pun keputusan ini tidak ada sunnah yang selaras dengannya, tetap saja merupakan keputusan hukum paling bagus, paling adil, serta paling bisa memutuskan perselisihan di atas keridhaan dari kedua pihak bersengketa."

*Di sini terdapat sisi pandang lain dalam madzhab Imam Ahmad dan* Imam Asy-Syafi'i, bahwa si anak tidak memilih salah satu di antara kedua orang tuanya, maka si anak diberikan kepada si ibu tanpa harus melakukan undian, karena pengasuhan adalah miliknya, dan ia hanya bisa berpindah dari si ibu dengan sebab pilihan dari si anak. Jika si anak tidak memilih maka dia tetap berada pada ibu sebagaimana semula.

Jika dikatakan, kamu telah mengedepankan pemilihan atas undian, sementara hadits menyebutkan sebaliknya, dan ini sebenarnya yang lebih utama. Karena undian adalah cara syar'i untuk mendahulukan seseorang ketika terjadi kesamaan hak. Para kasus ini terjadi kesamaan kedua orang tua. Maka secara qiyas adalah mendahulukan salah satunya berdasarkan undian. Apabila keduanya menolak undian maka tak tersisa selain pilihan si anak untuk menguatkan salah satunya. Lalu ada apa dengan para ulama madzhab Ahmad serta Asy-Syafi'i yang mendahulukan pilihan si anak atas undian?

Dijawab, hanya saja pemberian pilihan didahulukan karena kesatuan lafazh-lafazh hadits atasnya, serta praktik para khulafa ar-rasyidin. Adapun undian, sebagian perawi menyebutkannya dalam hadits dan sebagian lagi tidak menyinggungnya. Hanya saja ia terdapat pada sebagian jalur hadits Abu Hurairah ﷺ. Oleh karena itu npemberian pilihan didahulukan atasnya. Apabila keputusan tidak dapat dilakukan dengan pilihan maka jadilah undian sebagai satu-satunya cara untuk menentukan siapa paling berhak. Sebab saat itu tidak tersisa selainnya.

### * Bantahan Terhadap Mereka yang Membatasi Pilihan pada Anak Laki-Laki

Mereka yang memberi pilihan kepada anak laki-laki dan perempuan berkata, An-Nasa`i meriwayatkan dalam kitabnya *As-Sunan,* dan Imam Ahmad dalam *Al-Musnad,* dari hadits Rafi' bin Sinan ﷺ, sesungguhnya dia bersengketa dengan mantan isterinya sehubungan puteri keduanya. Lalu Nabi ﷺ mendudukkannya di satu sisi dan mendudukkan perempuan itu di sisi lain. Kemudian anak perempuan tersebut didudukkan di antara keduanya. Beliau bersabda, "Panggillah dia oleh kalian berdua." Maka dia

condong kepada ibunya. Nabi ﷺ berdoa, *"Ya Allah, berilah dia petunjuk."* Akhirnya dia condong kepada bapaknya, lalu si bapak mengambilnya.[39]

Mereka berkata, sekiranya hadits ini tidak ada, maka hadits Abu Hurairah ﷺ dan atsar-atsar terdahulu, sudah cukup sebagai hujjah untuk memberikan pilihan bagi anak perempuan. Sebab keberadaan anak sebagai laki-laki tidak memiliki pengaruh dalam hukum. Bahkan dia sama dengan laki-laki seperti pada sabda Nabi ﷺ, *"Barang siapa mendapatkan barangnya pada laki-laki yang telah bangkrut,"*[40*] dan sabdanya, *"Barang siapa memerdekakan bagiannya pada budak yang dimiliki bersekutu dengan orang lain."*[41*]

Bahkan hadits pengasuhan lebih utama tidak ada pengaruh bagi jenis kelamin, karena tidak dipersyaratkan jenis laki-laki padanya, sebab lafazh anak laki-laki kecil bukan berasal dari lafazh pembawa syariat, hanya saja sahabat menuturkan kisah bahwa kejadiannya berkenaan dengan anak laki-laki, namun bila dicermati letak permasalahan niscaya jelas tak ada pengaruh keberadaannya sebagai laki-laki.

---

39 Penjelasannya sudah disebutkan pada hal. 460 (kitab asli) dan derajatnya hasan. Penisbatan hadits ini kepada Ahmad merupakan kekeliruan penulis ﷺ. Hadits dimaksud tercantum dalam *Al-Mushannaf.*

40 HR. Al-Bukhari 5/47, Ahmad 2/474 dan Abu Dawud no. 3519 di dalam Kitab Al-Buyu', Bab tentang laki-laki bangkrut lalu seseorang menemukan barangnya padanya, dari hadits Abu Hurairah.

* Lafazh hadits tersebut dalam *Sunan Ibnu Majah* No. (2349) seperti berikut:

مَنْ وَجَدَ مَتَاعَهُ بِعَيْنِهِ عِنْدَ رَجُلٍ قَدْ أَفْلَسَ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ مِنْ غَيْرِهِ

*"Barang siapa mendapatkan barangnya pada laki-laki yang telah bangkrut, maka ia lebih berhak daripada orang lain."*

41 HR. Al-Bukhari 5/109 di dalam Kitab Al-'Itq, Bab apabila seseorang memerdekakan budak yang dimiliki berdua atau budak perempuan yang dimiliki bersekutu, dan Muslim no. 1501 di dalam Kitab Al-Iman, Bab orang yang memerdekakan bagiannya pada budak yang dimiliki bersekutu, dari hadits Ibnu Umar.

* Lafazh hadits tersebut dalam *Shahih Al-Bukhariy* No. (2338) seperti berikut:

مَنْ أَعْتَقَ شِرْكًا لَهُ فِي عَبْدٍ فَكَانَ لَهُ مَالٌ يَبْلُغُ ثَمَنَ الْعَبْدِ قُوِّمَ الْعَبْدُ عَلَيْهِ قِيمَةَ عَدْلٍ فَأَعْطَى شُرَكَاءَهُ حِصَصَهُمْ

*"Barang siapa memerdekakan bagiannya pada budak yang dimiliki bersekutu dengan orang lain dan ia memiliki harta yang senilai dengan harga budak itu,maka budak dihitung milik dia dan ia memberi para haraga bagian kepada para sekutunya "*

*** Bantahan Para Ulama Madzhab Hambali Terhadap yang Membolehkan Pilihan bagi Laki-Laki dan Perempuan**

Para ulama madzhab Hambali berkata, pembahasan bersama kamu tercakup dalam dua perkara; *Pertama*, pandangan kamu berdalil dengan hadits Rafi.' *Kedua*, pandangan kalian mengabaikan faktor jenis laki-laki pada hadits-hadits tentang pemberian pilihan.

Mengenai perkara pertama, hadits tersebut telah dinyatakan lemah oleh Ibnu Al-Mundzir dan selainnya. Yahya bin Said dan Ats-Tsauri telah melemahkan Abdul Hamid bin Ja'far. Di saming itu, telah terjadi perbedaan padanya menjadi dua pendapat. Salah satunya, anak yang disuruh memilih itu adalah perempuan. Kedua, telah diriwayatkan pula bahwa anak tersebut adalah laki-laki. Abdurrazzaq berkata, Sufyan mengabarkan kepada kami, dari Utsman Al-Battiy, dari Abdul Hamid bin Salamah, dari bapaknya, dari kakeknya, bahwa kedua orang tuanya berperkara kepada Nabi ﷺ, salah satunya muslim dan yang lainnya kafir, lalu dia menghadap kepada si kafir, namun Nabi ﷺ bersabda, "Ya Allah, berilah dia petunjuk," akhirnya dia menghadap kepada si Muslim. Maka Nabi ﷺ memutuskan anak itu untuknya.[42] Abu Al-Faraj binu Al-Jauzi, riwayat dari mereka yang mengatakan anak tersebut laki-laki adalah lebih shahih.

Mereka berkata pula, kalau pun diterima anak itu adalah perempuan, kamu tetap tidak berpendapat sesuai kandungannya, karena di dalamnya dikatakan salah satu di antara kedua orang tuanya adalah muslim, sedangkan yang lainnya adalah kafir, lalu bagaimana kamu berhujjah dengan sesuatu yang kamu tidak berpendapat sesuai kandungannya?

Mereka berkata, di samping itu, kalau kdua orang tua tersebut sama-sama muslim, maka dalam hadits dikatakan anak tersebut telah disapih, dan tentu saja usianya di bawah tujuh tahun, dan secara lahirnya kurang dari lima tahun, sementara kamu tidak memberi pilihan kepada anak yang di bawah tujuh tahun, maka jelaslah tidak mungkin bagi kamu berdalil dengan hadits Rafi' ini, disinjau dari segala kemungkinan kandungannya.

Sekarang kita beralih kepada perkara kedua, yaitu mengabaikan sifat jenis kelamin laki-laki pada hadits-hadits tentang pemberian pilihan, dan

---

[42] Hadits ini diriwayatkan Abdurrazzaq, no. 12616, dan lafazhnya, "Sesungguhnya kakeknya masuk Islam dan isterinya enggan masuk Islam, lalu dia datang membawa anaknya yang belum baligh. Dia berkata, Nabi ﷺ mendudukkan si bapak di sini dan ibu di sini, kemudian beliau menyuruhnya memilih. Lalu beliau berdoa, 'Ya Allah, berilah dia petunjuk.' Maka anak itu pergi kepada bapaknya." Adapun lafazh yang dikuitp penulis adalah redaksi Ibnu Majah, no. 2352.

hadits-hadits lainnya. Kami katakan, tidak diragukan, di antara hukum-hukum ada yang dicukupkan padanya penyebutan jenis laki-laki, atau jenis perempuan, dan sebagian lagi ada yang tidak demikian, bahkan harus dijadikan pedoman padanya salah satunya. Penyebutan sifat diabaikan dalam hukum yang berkaitan dengan jenis manusia yang bersekutu padanya setiap individu. Sementara penyebutan sifat jenis laki-laki dijadikan pedoman pada tempat yang ia memiliki pengaruh padanya, seperti persaksian, warisan, serta perwalian nikah. Sedangkan sifat jenis perempuan dijadikan pedoman pada tempat yang khusus bagi wanita, atau tempat di mana mereka lebih didahulukan daripada laki-laki, seperti pengasuhan, apabila laki-laki dan perempuan berada pada posisi yang sama, maka perempuan lebih didahulukan.

Marilah masuk kepada pembahasan kita, yaitu tentang pemberian pilihan kepada si anak. Apakah penyebutan sifat jenis laki-laki di sini memiliki pengaruh, sehingga diikutkan kepada bagian yang ia dijadikan pedoman padanya, ataukah tidak ada pengaruhnya sehingga dimasukkan kepada bagian yang ia diabaikan padanya? Tentu saja tidak ada jalan di tempat ini untuk memasukkannya kepada bagian yang penyebutan sifat jenis laki-laki diabaikan padanya. Sebab pemberian pilihan di sini adalah pilihan berdasarkan syahwat, bukan pilihan berdasarkan nalar dan maslahat. Oleh karena itu, jika si anak memilih selain yang dipilih pertama, maka dia dipindahkan kepada yang dia pilih lebih akhir. Sekiranya anak perempuan disuruh memilih, konsekuensinya dia sesekali akan bersama si bapak, dan pada kali lain dia akan bersama si ibu. Setiap kali dia mau berpindah harus dipenuhi. Tentu ini menyelisihi syariat terhadap kaum perempuan untuk senantiasa berada di dalam rumah dan tidak menampakkan diri. Bahkan selalu berada di dalam kamar dibalik tirai. Maka tidak patut memberi kesempatan kepada anak perempuan ini untuk melakukan sesuatu yang menyelisihi hal tersebut. Kemudian jika penyebutan sifat jenis laki-laki di sini dijadikan pedoman, maka syara' pun telah memberi persaksian bahwa ia dijadikan pedoman, sehingga tak mungkin diabaikan.

Mereka berkata, hal itu juga berakibat si bapak tidak bertanggung jawab memelihara anak tersebut, dan demikian juga halnya ibu, sebab dia akan senantiasa berpindah-pindah antara keduanya. Padahal telah diketahui berdasarkan kebiasaan, sesuatu yang manusia bergantian menjaganya, serta saling bergantian bertanggung jawab padanya, niscaya sangat rawan tersia-siakan. Di antara peribahasa masyhur dikatakan, "Satu periuk tidak layak berada pada dua tukang masak."

Mereka berkata lagi, kebiasaan menunjukkan jika si anak memilih salah satu di antara kedua orang tuanya, hal itu melemahkan keinginan dari pihak yang tidak dipilih terhadap si anak, mengurangi perbuatan baiknya dan penjagaannya terhadap anak itu. Jika si anak berpindah lagi kepada yang lainnya maka tak ada di antara kedua orang tuanya yang memiliki kesungguhan penuh untuk memelihara dan berbuat baik terhadap si anak.

Jika dikatakan, perkara serupa terjadi juga pada anak laki-laki, namun hal itu tidak menghalangi baginya untuk memilih di antara kedua orang tuanya.

Dijawab, kamu benar, namun di sini terdapat hal lain yang mengimbanginya, yaitu keberadaan hati yang secara naluri menyukai anak laki-laki, mendahulukan mereka atas anak perempuan. Apabila telah berkumpul minimnya keinginan, kekurangan sifat sebagai perempuan, ditambah ketidak sukaan terhadap anak perempuan secara kebiasaan, niscaya anak perempuan itu akan tersia-siakan, dan akhirnya akan mengarah kepada kerusakan yang sulit diperbaiki. Realita yang ada menjadi saksi atas hal ini. Sementara fiqih yang benar adalah menerapkan syariat menurut realita.

Rahasia perbedaan antara keduanya, bahwa anak perempuan butuh kepada pemeliharaan dan penjagaan melebihi yang dibutuhkan anak laki-laki. Oleh karena itu, disyariatkan bagi perempuan menutup dan menjaga diri yang tidak disyariatkan bagi laki-laki, seperti dalam hal berpakaian, memanjangkan pakaian di bawah mata kaki sejengkal atau lebih, merapatkan anggota badan saat ruku dan sujud tanpa merenggangkannya, tidak mengeraskan suara membaca Al-Qur`an, tidak berlari-lari kecil saat thawaf, tidak terhalang memakai pakaian berjahit saat ihram, tidak membuka penutup kepala, dan tidak safat seorang diri. Semua ini berlaku atas perempuan meski telah dewasa dan matang pemikirannya. Lalu bagaimana jika dia masih kecil dan akal masih lemah sehingga mudah terpedaya?

Tidak diragukan, keberadaan anak perempuan bolak-balik antara kedua orang tuanya termasuk perkara yang membatalkan tujuan pengasuhan, atau minimal menguranginya, karena ia tidak akan tinggal di satu tempat tertentu, maka paling maslahat baginya untuk menetap pada salah satu di antara kedua orang tua tanpa ada hak memilih, seperti dikatakan jumhur di antaranya Imam Malik, Imam Abu Hanifah, Imam Ahmad, dan Imam Ishak. Pemberian pilihan kepada anak perempuan tidak disebutkan secara tekstual. Begitu pula anak perempuan tidak semakna dengan anak laki-laki sehingga tidak dapat disamakan.

*** Perbedaan Para Ahli Fiqih Dalam Menentukan yang Paling Patut di Antara Kedua Orang Tua untuk Ditinggali oleh Anak Perempuan**

Kemudian di tempat ini terjadi ijtihad untuk menentukan di antara kedua orang tua yang ditinggali oleh anak perempuan, dan siapa di antara keduanya paling layak. Menurut Imam Malik dan Imam Abu Hanifah serta salah satu riwayat dari Imam Ahmad, bahwa yang paling patut adalah ibu, dan inilah yang lebih shahih dari segi dalil. Namun sahabat-sahabat Imam Ahmad menetapkan yang lebih layak adalah bapak.

Mereka yang mengunggulkan ibu berkata, kebiasaan telah berlangsung bahwa bapak akan bergelut dengan kehidupan, berada di luar rumah, serta berinteraksi dengan manusia. Adapun ibu senantiasa berada di kamarnya dan ruang geraknya terbatas dalam rumahnya. Maka anak perempuan di sisinya akan lebih terpelihara dan terjaga tanpa ada keraguan lagi. Mata si ibu akan senantiasa mengawasi si anak. Berbeda dengan bapak yang kebanyakan waktunya jauh dari sisi si anak, atau minimal berada di ambang perkara demikian. Sehingga menetapkan si anak perempuan di sisi ibunya lebih memelihara dan menjaganya.

Mereka berkata, semua kerusakan yang merintangi anak perempuan di sisi ibunya, ia juga akan menimpa anak perempuan di sisi bapaknya, dan bahkan mungkin lebih banyak lagi. Jika bapak meninggalkan anak perempuan di rumah sendirian niscaya tak ada keamanan baginya. Sedangkan jika dia meninggalkan bersamanya isterinya atau perempuan lain, maka sungguh si ibu lebih sayang terhadap anak itu dan lebih menjaganya dibandingkan selainnya.

Mereka berkata lagi, anak perempuan butuh kepada orang yang mengajarinya keterampilan khusus bagi perempuan, seperti menjahit dan pekerjaan-pekerjaan rumah. Pengajaran ini biasanya dilakukan perempuan dan bukan laki-laki. Maka anak perempuan lebih butuh kepada ibunya agar dapat belajar keterampilan bagi perempuan. Dan menyerahkannya kepada bapaknya akan menghilangkan maslahat ini. Kemudian, menyerahkan anak perempuan kepada perempuan selain ibunya untuk mengajarinya hal tersebut, keberadaan anak perempuan bolak-balik antara bapak dan ibunya, berakibat membiasakannya senantiasa menampakkan diri di depan umum dan keluar dari rumah. Sehingga maslahat anak perempuan, ibu, dan juga bapak, adalah keberadaan anak perempuan itu di sisi ibunya. Inilah pendapat yang tidak kami pilih selainnya.

Mereka yang mengunggulkan bapak berkata, laki-laki lebih pencemburu atas anak perempuan dibandingkan kaum perempuan. Sungguh tidak akan sama kecemburuan laki-laki atas anak perempuannya dengan

kecemburuan ibunya selamanya. Berapa banyak ibu justru mendukung anak perempuannya menuruti hawa nafsunya. Tentu saja yang membuatnya berbuat demikian adalah kelemahan akalnya, kemudahannya tunduk, dan kelemahan faktor kecemburuan dalam tabiatnya, berbeda halnya dengan bapak. Atas dasar makna ini dan selainnya, syariat menyerahkan pernikahan anak perempuan kepada bapaknya dan bukan ibunya, serta tidak menjadikan bagi si ibu perwalian atas kemaluan anak perempuan sama sekali, tidak pula terhadap hartanya. Maka termasuk keindahan syariat, dijadikan anak perempuan bersama ibunya ketika dia masih butuh pengasuhan dan pendidikan dasar. Tapi bila sudah menimbulkan syahwat dan layak untuk laki-laki maka dijadikan berada di sisi bapaknya. Karena bapak akan lebih cemburu atasnya, lebih antusias atas maslahatnya, dan lebih bisa menjaganya dibandingkan ibunya.

Mereka berkata, kami melihat pada tabiat bapak dan selainnya di antara laki-laki, sifat cemburu-meski dia seorang fasik atau banyak berbuat dosa-yang bisa mendorongnya membunuh anak perempuannya, atau saudarinya, atau perempuan budaknya, jika dia melihat dari mereka apa yang mencurigakannya, karena kuatnya rasa cemburu padanya. Sementara kami melihat pada tabiat perempuan kelemahan dan ketundukan yang bertentangan dengan hal tersebut.

Mereka berkata pula, inilah yang umum terdapat pada kedua jenis manusia, dan tidak ada pegangan pada apa yang menyelisihi kebiasaan umum. Sementara jika kita harus mengedepankan salah satu di antara kedua orang tua, menjadi keharusan bagi kita memperhatikan pemeliharaan dan penjagaannya terhadap si anak. Oleh karena itu, Imam Malik dan Al-Laits berkata, "Apabila ibu tidak berada di tempat aman dan terjaga, atau keadaannya tidak diridhai, maka bapak berhak mengambil si anak darinya. Demikian pula Imam Ahmad ﷺ dalam riwayat masyhur darinya, beliau juga mempertimbangkan kemampuan untuk memelihara dan menjaga. Apabila si pengasuh mengabaikan hal itu, atau tidak mampu melakukannya, atau tidak diridhai, atau tidak punya cemburu, sementara si ibu memiliki sifat sebaliknya, maka di sini ibu lebih berhak terhadap si anak perempuan tanpa diragukan lagi.

Barang siapa kami kedepankan berdasarkan pilihan si anak, atau hasil undian, atau dirinya sendiri, hanya saja kami mengedepankannya apabila tercapai maslahat bagi si anak. Sekiranya ibu lebih bisa menjaga si anak daripada bapak niscaya kami akan mengedepankannya. Tidak ada urusan dengan pilihan si anak laki-laki atau hasil undian pada kondisi demikian. Karena anak laki-laki lemah akal dan mementingkan santai serta permain-

an. Jika dia memilih siapa yang mendukungnya dalam hal itu maka pilihannya tidak digubris. Bahkan dia di tempatkan pada orang lebih manfaat baginya serta lebih baik.

Sungguh syariat tidak memiliki tujuan selain ini, dan Nabi ﷺ telah bersabda, "Perintahkan anak-anak kamu shalat pada usia tujuh tahun, dan pukullah mereka karena meninggalkan shalat pada usia sepuluh tahun, lalu pisahkan di antara mereka di tempat-tempat tidur."[43] Allah ﷻ juga berfirman:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ

"*Wahai orang-orang beriman, jagalah diri-diri kamu dan keluarga kamu daripada neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu.*" (At-Tahrim: 6)

Al-Hasan berkata, "Ajarilah mereka, perbaiki ahlak mereka, dan pahamkan mereka tentang agama."

Apabila ibu meninggalkan anaknya di tempat belajar dan mengajarinya Al-Qur`an, sementara anak laki-laki mementingkan permainan dan terpengaruh teman-teman sebayanya, sementara bapaknya mampu menghindarkannya daripada hal-hal itu, maka bapak lebih berhak terhadap si anak dan perlu pada pilihan dari si anak atau pun hasil undian. Demikian pula yang berlaku sebaliknya. Kapan salah satu di antara orang tua melalaikan perintah Allah Ta'ala dan Rasul-Nya ﷺ terhadap si anak, sedangkan yang satunya lebih memperhatikan hal itu, maka dialah yang lebih berhak terhadap si anak.

Aku pernah mendengar syaikh kami رحمه الله berkata, kedua orang tua pernah memperebutkan seorang anak laki-laki di hadapan sebagian hakim, maka hakim itu menyuruh si anak memilih di antara keduanya, dan anak pun memilih bapaknya. Lalu si ibu berkata, "Tanyakan padanya, kenapa dia memilih bapaknya." Si hakim menanyai anak tersebut dan dia berkata, "Ibuku menyuruhku setiap hari pergi ke tempat belajar, sementara pengajar di sana memukuliku, adapun bapakku membiarkanku bermain bersama anak-anak." Akhirnya hakim itu memutuskan agar si anak berada bersama ibunya. Dia berkata, "Engkau lebih berhak terhadapnya."

Syaikh kami berkata, apabila salah satu di antara kedua orang tua meninggalkan pengajaran terhadap anak, atau mengabaikan apa yang di-

---

[43] Hadits Hasan diriwayatkan Ahmad dan Abu Daud, dan penjelasannya telah disebutkan terdahulu.

wajibkan Allah Ta'ala atasnya, maka dia telah maksiat dan tidak ada perwalian atasnya. Bahkan setiap yang tidak menegakkan kewajiban tidak ada perwalian atasnya. Pada kondisi ini hanya ada dua kemungkinan, diangkat tangannya dari perwalian dan digantikan posisinya, atau diperbantukan kepadanya orang lain untuk menunaikan kewajiban itu. Sebab intinya adalah mentaati Allah Ta'ala dan Rasul-Nya sebisa mungkin.

Syaikh kami berkata, hak ini tidak berasal dari jenis warisan yang tercapai dengan sebab hubungan rahim, pernikahan, dan wala` (hubungan dengan mantan budak), baik perawis itu fasik atau sahlih. Bahkan ini masuk kategori perwalian yang mesti ada padanya kemampuan menegakkan yang wajib dan pengetahuan tentangnya serta pelaksanaannya sesuai kemampuan. Beliau berkata, "Sekiranya bapak menikahi perempuan yang tidak memperhatikan maslahat anak perempuannya dan tidak mengurusnya, sementara ibu si anak itu lebih bisa mendatangkan maslahat baginya, maka pengasuhan ini di sini untuk ibu sebagai kepastian." Beliau berkata pula, "Di antara perkara yang perlu diketahui, syariat tidak memberikan nash (pernyataan tekstual) secara umum untuk mendahulukan secara mutlak salah satu di antara kedua orang tua, dan tidak pula meniadakan pilihan pada anak secara mutlak. Para ulama juga sepakat tidak ada penetapan kepada salah satu di antara orang tua secara mutlak. Bahkan tidak boleh didahulukan pemilik permusuhan dan berlebihan atas pemilik kebaikan dan keadilan. *Wallahu A'lam*."

### * Madzhab Mereka yang Menafikan Pilihan bagi Anak

Para ulama madzhab Hanafi dan Maliki berkata, "Pembahasan bersama kalian berkisar pada dua perkara. Pertama, penjelasan dalil yang menunjukkan kebatilan pemberian pilihan. Kedua, penjelasan tidak adanya indikasi dari dalil-dalil yang kamu sebutkan, untuk membolehkan pilihan."

Adapun perkara pertama ditunjukkan oleh sabda beliau ﷺ, *"Engkau lebih berhak terhadapnya,"* dan beliau tidak menyuruh si anak memilih. Sedangkan perkara kedua, apa-apa yang kamu riwayatkan daripada hadits-hadits tentang pilihan, semuanya bersifat mutlak tanpa batasan tertentu, sementara kamu tidak menggunakannya sesuai sifatnya yang mutlak. Bahkan kamu membatasi pilihan itu pada usia tujuh tahun dan sesudahnya. Padahal tidak ada satu pun dari hadits-hadits yang menunjukkan ke arah itu. Adapun kami mengatakan, "Apabila si anak sudah memiliki pilihan yang diperhitungkan, dia disuruh memilih antara kedua orang tuanya, dan hanya saja pilihannya diperhitungkan jika perkataannya sudah bisa dipegang, dan itu terjadi sesudah baligh.

Pembatasan kamu terhadap waktu pelaksanaan pilihan pada tujuh tahun tidaklah lebih utama daripada pembatasan kami dengan masa baligh. Bahkan yang lebih unggul berada di sisi kami. Karena saat itu perkataannya diperhitungkan dan ini ditunjukkan oleh perkataannya, "Dia memberiku minum dari sumur Abu Anbah," di mana sumur itu terletak beberapa mil dari kota Madinah. Selain baligh umumnya tidak bisa membawa air dengan jarak seperti ini lalu menimba air dari sumur. Kami sependapat dengan kamu bahwa tidak ada dalam hadits yang menunjukkan masa baligh. Namun tidak ada pula padanya penafiannya. Kejadian itu bersifat khusus. Tidak ada dari syariat nash umum tentang pilihan kepada mereka yang belum baligh sehingga wajib dijadikan patokan. Kami setuju di dalamnya ada penafian masa baligh. Namun dari mana indikasi pembatasan pilihan pada usia tujuh tahun seperti kamu katakan?

*** Bantahan Mereka yang Menetapkan Adanya Pilihan bagi Anak**

Para ulama madzhab Syafi'i dan Hambali serta yang menetapkan adanya pilihan bagi anak berkata, "Sabda Nabi ﷺ, *'Engkau lebih layak terhadapnya selama belum menikah'*, tidak dapat kamu jadikah hujjah dari sisi manapun. Sebab di antara kamu ada yang berkata, 'Apabila si anak telah mandiri, makan sendiri, dan minum sendiri, maka bapak lebih berhak terhadapnya tanpa perlu ada pilihan dari si anak.' Sementara selain kamu berkata, 'Apabila telah tumbuh gigi taring maka bapak lebih berhak terhadapnya."

Kami katakan, "Nabi ﷺ telah memutuskan anak untuk si ibu sebelum dia menikah, tanpa membedakan antara menikah sebelum baligh atau sesudahnya. Dengan demikian jawaban bersekutu padanya antara kami dan kamu. Apa-apa yang kamu jadikan sebagai jawaban maka itu pula jawaban lawan pendapat kamu. Bila kamu menyisipkan padanya sesuatu niscaya mereka juga menyisipkannya. Kalau kamu membatasinya maka mereka membatasinya. Jika kamu mengkhususkan tentu mereka juga bisa mengkhususkan.

Apabila hal ini sudah jelas maka kami katakan, hadits itu memiliki dua kandungan:

*Pertama,* tidak hak bagi ibu terhadap anak sesudah dia menikah lagi.

*Kedua,* ibu lebih berhak terhadap anak sebelum menikah.

Keberadaan ibu lebih berhak terhadap anak memiliki dua keadaan. Salah satunya, anak itu masih kecil belum bisa membedakan baik dan buruk. Pada kondisi ini ibu lebih berhak terhadap anaknya secara mutlak

tanpa ada pilihan dari si anak. Kedua, si anak mencapai masa *tamyiz* (bisa membedakan baik dan buruk). Pada kondisi ini, ibu lebih berhak pula terhadap si anak, akan tetapi haknya ini dibatasi oleh syarat tertentu, sementara hukum jika dikaitkan kepada suatu syarat, tidak mengapa disebutkan secara mutlak karena didasarkan kepada adanya syarat. Atas dasar ini, si ibu lebih berhak mengasuh anaknya, dengan syarat si anak memilihnya. Ringkasnya, di sini adalah pembatasan sesuatu bersifat mutlak berdasarkan dalil-dalil yang menunjukkan pilihan bagi si anak. Kalau dipahami sebagaimana maknanya yang mutlak-meski ini tidak mungkin sama sekali-berkonsekuensi pembatalan hadits-hadits yang menyebutkan pilihan.

Di samping itu, jika kamu membatasinya bahwa si ibu lebih berhak jika dia mukim, merdeka, bijak, dan lain-lain daripada batasan-batasan yang tidak disinggung dalam hadits tersebut, maka membatasinya dengan pilihan si anak yang ditunjukkan oleh sunnah serta disepakati para sahabat, tentu ini lebih utama.

*** Bantahan bagi yang Mengatakan Pemberian Pilihan Terjadi Sesudah Baligh**

Adapun pandangan kamu memahami hadits-hadits tentang pemberian pilihan untuk masa sesudah baligh, maka pemahaman ini tidak benar ditinjau dari lima sisi:

*Pertama*, lafazh hadits mengatakan Nabi ﷺ menyuruh *ghulam* (anak) memilih antara kedua orang tuanya. Sementara hakikat dari kata 'ghulam' adalah anak yang belum baligh, maka memahaminya dengan arti anak yang sudah baligh, termasuk mengeluarkan kata itu dari makna hakiki kepada makna majas (kiasan), tanpa ada faktor yang mengharuskannya, serta tidak ada indikasi yang mendukungnya.

*Kedua*, anak yang telah baligh tidak ada pengasuhan baginya. Bagaimana mungkin dibenarkan, seorang berusia 40 tahun disuruh memilih antara kedua orang tuanya? Ini termasuk perkara mustahil menurut syara' dan kebiasaan. Maka tidak boleh memahami hadits seperti ini.

*Ketiga*, tidak seorang pun di antara yang mendengar hadits itu, bahwa mereka berselisih tentang seorang anak yang telah dewasa, baligh, dan sehat akal, lalu anak itu disuruh memilih antara kedua orang tuanya. Hal ini tidak terbersit dalam pemahaman seorang pun. Kalau dikatakan si anak disuruh memilih pada kondisi demikian, tentu pilihan itu berkisar antara tidak perkara; antara kedua orang tuanya, dan hidup sendiri.

*Keempat*, tidak diketahui dalam norma masyarakat, kebiasaan, dan syara', bahwa perselisihan kedua orang tua terjadi pada seseorang yang

telah dewasa, baligh, dan berakal sehat. Sebagaimana tidak masuk akal secara syara' menyuruh seseorang yang demikian keadaannya memilih antara kedua orang tuanya.

*Kelima*, pada sebagian lafazh hadits dikatakan anak itu masih kecil dan belum baligh, lafazh ini diriwayatkan An-Nasa`i, dan ia adalah hadits Rafi' bin Sinan. Di dalamnya dikatakan, "Maka datanglah anaknya yang masih kecil dan belum baligh. Nabi ﷺ mendudukkan si bapak di sini dan ibu di sini kemudian menyuruh anak itu memilih."

Mengenai perkataan kamu, sumur Abu Anbah terletak beberapa mil dari kota Madinah, maka jawabannya adalah menuntut kamu untuk membuktikan beberapa hal. Pertama, keotentikan hadits ini dan siapa yang menyebutkannya. Kedua, bahwa tempat tinggal perempuan tersebut jauh dari sumur yang dimaksud. Ketiga, anak yang berusia sekitar sepuluh tahun tidak mungkin untuk mengambil air dari sumur tersebut menurut kebiasaan. Tentu saja semua ini tak ada jalan untuk membuktikannya. Sebab orang-orang arab dan para penghuni pedusunan, anak-anak mereka biasa mengambil air dari sumur, meski letaknya lebih jauh daripada itu.

Tentang pembatasan kami terhadap hadits itu pada usia tujuh tahun, tidak diragukan lagi hadits tidaklah berkonsekuensi demikian, dan ia pula bukan sesuatu yang telah disepakati. Karena mereka yang menetapkan adanya pilihan bagi si anak memiliki dua pendapat.

*Pertama*, si anak di suruh memilih ketika berusia lima tahun. Pendapat ini disebutkan Ishak bin Rahuyah sebagaimana disebutkan darinya oleh Harb dalam kitabnya Al-Masa`il. Hujjah untuk para pendukung pandangan ini bahwa lima tahun adalah usia yang telah sah padanya pendengaran riwayat oleh seorang anak dan mungkin baginya memahami sesuatu pada usia tersebut. Mahmud bin Ar-Rabi' berkata, "Aku telah memahami dari Nabi ﷺ semburan air yang disemburkannya di mulutku sementara aku berusia lima tahun."[44]

*Kedua*, seorang anak hanya diseruh memilih apabila telah berusia tujuh tahun. Ini adalah perkataan Asy-Syafi'i, Ahmad, dan Ishak rahimahumullah. Hujjah untuk pendukung pandangan ini, bahwa pilihan mengharuskan adanya *tamyiz* (kemampuan membedakan baik dan buruk) serta pemahaman, sementara ini tidak memiliki ketentuan khusus pada anak-anak, maka ditetapkanlah pada masa di mana ia banyak terjadi pada-

---

[44] HR. Bukhari dalam *Shahih*nya, 1/157 dan 158, dan dalam naskah sumber disebutkan Mahmud bin Labid, tapi hal ini keliru.

nya, dan ia adalah usia tujuh tahun. Sebab ini adalah awal daripada masa *tamyiz.* Oleh karena itu, usia ini dijadikan oleh Nabi ﷺ sebagai batasan seorang anak disuruh melakukan shalat.

Perkataan kalian, "Hadits-hadits tentang ini bersifat individual," kami akui memang demikian. Akan tetapi ia tidak bisa dipahami untuk pemberian pilihan kepada seseorang yang telah baligh, seperti terdahulu. Pada sebagian jalur hadits itu menggunakan lafazh 'ghulam' (anak kecil) dan pada sebagian lagi menggunakan lafazh, 'masih kecil belum baligh.' *Wabillahi taufiq.*

## Pasal

### * Perbedaan Pendapat Tentang Kisah Puteri Hamzah

Mengenai kisah puteri Hamzah, serta perselisihan Ali, Zaid, dan Ja'far رضي الله عنهم untuk memeliharanya, lalu keputusan Nabi ﷺ yang menetapkan anak itu untuk Ja'far, maka sesungguhnya peradilan ini terjadi setelah mereka selesai daripada umrah al-qadha`. Ketika mereka keluar dari Mekah, puteri Hamzah mengikuti mereka seraya mengatakan, 'wahai paman... wahai paman', maka Ali memegang tangannya, lalu dia diperebutkan oleh Ali, Ja'far, dan Zaid. Masing-masing dari ketiganya menyebutkan alasan yang menguatkan pihaknya. Zaid mengatakan dia adalah anak saudaranya, karena persaudaraan yang ditetapkan Rasulullah ﷺ antara dirinya dengan Hamzah. Adapun Ali mengatakan dia adalah puteri pamannya. Sementara Ja'far menyebutkan dua alasan; hubungan kerabat, dan keberadaan bibi anak itu dari pihak ibunya, berstatus sebagai isterinya. Maka Nabi ﷺ mengunggulkan alasan Ja'far dan mengabaikan alasan dua pihak lainnya lalu menetapkan anak itu untuk Ja'far. Lalu beliau ﷺ menggantikan untuk dua pihak lainnya serta menghibur mereka dengan sesuatu yang lebih baik daripada sekedar mengambil anak perempuan tersebut.

Alasan persaudaraan tidaklah mengharuskan pengasuhan. Akan tetapi Zaid adalah pemegang wasiat dari Hamzah. Sementara persaudaraan saat itu menetapkan adanya saling mewarisi. Maka Zaid mengira dia lebih berhak memelihara anak itu berdasarkan faktor ini.

### * Apakah Hubungan Sebagai Anak Paman dari Pihak Bapak Menyebabkan Adanya Hak Pengasuhan?

Sedangkan alasan hubungan kerabat di tempat ini, yaitu hubungan sebagai anak paman, apakah ia menyebabkan adanya hak dalam hal pengasuhan? Terdapat dua pendapat:

*Pertama*, ia merupakan sebab adanya hak pengasuhan. Pandangan ini dinyatakan secara tekstual oleh Imam Asy-Syafi'i, dan juga perkataan Imam Malik, Ahmad, serta selain mereka. Karena ini termasuk 'ashabah serta memiliki hak dalam perwalian. Oleh karena itu didahulukan atas mereka yang tidak memiliki hubungan kerabat, sebagaimana didahulukan atas mereka dalam warisan, perwalian nikah, dan perwalian kematian. Nabi ﷺ tidak mengingkari Ali dan Ja'far klaim mereka atas pengasuhan anak itu. sekiranya mereka tidak berhak dengan alasan itu, tentu Nabi ﷺ akan mengingkari klaim yang batil, karena ia termasuk klaim yang bukan hak mereka, dan Nabi ﷺ tidak mengukuhkan sesuatu yang batil.

*Kedua*, tidak ada hak pengasuhan bagi seorang pun di antara kaum laki-laki, kecuali para bapak dan para kakek. Ini adalah perkataan sebagian ulama madzhab Syafi'i. Namun ia menyelisihi pernyataan tekstual Imam Asy-Syafi'i serta menyalahi dalil.

Berdasarkan perkataan jumhur—dan ia adalah pendapat benar–jika si anak adalah perempuan, sementara putera paman adalah mahram bagi si anak, baik melalui penyusuan atau selainnya, maka dia bisa mengasuh anak itu meski telah berusia lebih dari tujuh tahun. Jika dia bukan mahram bagi si anak, boleh baginya mengasuh anak tersebut ketika masih kecil hingga mencapai usia tujuh tahun, dan bila lebih dari tujuh tahun tak ada lagi hak baginya untuk mengasuh, bahkan hendaknya dia menyerahkan anak tersebut kepada mahramnya, atau perempuan terpercaya. Sementara Abu Al-Barakaat berkata dalam kitabnya *Al-Muharrar*, "Tidak ada hak pengasuhan baginya jika bukan sebagai mahram bagi si anak, baik dari segi susuan atau yang sepertinya."

Jika dikatakan, ketetapan pengasuhan dari Nabi ﷺ pada kisah puteri Hamzah, apakah diberikan kepada bibi dari pihak ibu baginya, ataukah diberikan kepada Ja'far?

Dijawab, ini termasuk perkara yang diperselisihkan, dan menghasilkan dua pendapat. Sumber perselisihan ini adalah perbedaan lafazh-lafazh hadits tentang itu. Dalam *Shahih Al-Bukhari* dari hadits Al-Baraa` dikatakan, "Nabi ﷺ memutuskan pengasuhan anak itu untuk bibinya dari pihak ibu."[45]

Sementara dari Abu Daud melalui hadits Rafi' bin Ujair, dari bapaknya, dari Ali, sehubungan kisah ini, "Adapun anak perempuan, maka diputuskan untuk Ja'far, dia berada bersama bibi dari ibunya, karena bibi anak itu diperisterikan oleh Ja'far." Kemudian beliau menyebutkannya melalui jalur Israil dari Abu Ishak, dari Hani bin Hani dan Hubairah bin

---

[45] Penjelasannya sudah disebutkan terdahulu.

Yarim, beliau berkata, "Nabi ﷺ memutuskan pengasuhannya untuk bibi dari pihak ibunya, dan beliau ﷺ bersabda, 'Bibi dari pihak ibu sama kedudukannya dengan ibu kandung.'"[46]

### * Kemusykilan yang Dikemukakan Para Ahli Fiqih Sehubungan Kisah Puteri Hamzah

Sejumlah ahli fiqih merasa musykil menyikapi kedua versi ini sekaligus. Sebab jika putusan pengasuhan itu untuk Ja'far, maka dia bukanlah mahram bagi anak tersebut, dan dia bersama Ali memiliki hubungan kerabat yang sama dengan si anak. Adapun jika diputuskan untuk bibi si anak (yakni isteri Ja'far), maka dia bersuami, sementara jika perempuan telah bersuami maka hak pengasuhannya telah gugur.

Ketika masalah ini terasa pelik bagi Ibnu Hazm, beliau pun mengkritik kisah dari segala jalurnya. Beliau berkata, "Adapun hadits Bukhari berasal dari riwayat Israil, sementara dia seorang perawi lemah, sementara hadits Hani dan Hubairah, keduanya adalah perawi *majhul* (tidak diketahui). Kemudian hadits Ibnu Abi Laila statusnya *mursal*. Abu Farwah, perawi yang mengutip hadits ini dari Ibnu Abi Laila, beliau adalah Muslim bin Salim Al-Juhani, dan tergolong perawi yang tidak terkenal. Lalu hadits Nafi' Ibnu Ujair, dia dan bapaknya termasuk perawi *majhul,* dan tidak ada hujjah pada riwayat perawi *majhul.*"

Ibnu Hazm berkata, "Hanya saja riwayat ini dari segala sisinya menjadi hujjah untuk membantah pandangan ulama madzhab Hanafi, Maliki, dan Syafi'i. Sebab bibi anak itu diperisterikan oleh Ja'far. Sedangkan Ja'far adalah pemuda sangat tampan di kalangan Quraisy. Sementara dia bukanlah mahram bagi puteri Hamzah." Beliau melanjutkan, "Kami tidak mengingkari keputusan Nabi ﷺ menyerahkan pengasuhan anak itu kepada Ja'far dikarenakan bibi si anak. Sebab ini lebih baik dalam penjagaan si anak."

### * Bantahan Ibnul Qayyim terhadap Ibnu Hazm

Saya (Ibnu Qayyim) berkata, ini termasuk kerancuan beliau رحمه الله, sikap berani melemahkan apa yang telah disepakati manusia tentang keakuratannya, lalu dia menyelisihi mereka seorang diri. Sebab kisah ini kemasyhurannya terdapat dalam kitab-kitab shahih, sunan-sunan, musnad-musnad, siroh, dan sejarah, sehingga tak perlu lagi mencari sandarannya. Lalu

---

[46] HR. Abu Daud, no. 2278, 2279, dan 2280, Kitab Ath-Thalaq, Bab siapa yang lebih berhak terhadap anak.

bagaimana lagi bila ditambahkan dengan kesepakatan para penulis kitab shahih? Kemudian tidak dikenal sama sekali kritikan terhadap hadits ini sebelum beliau ﷺ?

Perkataannya, "Israil seorang perawi lemah," maka yang mempedayakannya dalam hal itu adalah pernyataan lemah dari Ali bin Al-Madini terhadap Israil, akan tetapi pernyataan ini tidak diterima ahli hadits lainnya, dan bahkan mereka berhujjah dengan riwayat Israil, menganggapnya *tsiqah* (terpercaya) dan *tsabit* (akurat). Ahmad berkata, "Dia seorang yang *tsiqah,* dan hafalannya sangat menakjubkan." Abu Hatim berkata, "Dia termasuk murid Abu Ishak yang paling piawai, terlebih lagi dia mengutip hadits ini dari Abu Ishak, padahal dia menghapal hadits Abu Ishak seperti menghapal surah dalam Al-Qur`an." Sejumlah ahli hadits telah meriwayatkan pula dari beliau dan semuanya berhujjah dengan riwayatnya.

Perkataannya, "Hani` dan Hubairah adalah dua perawi *majhul* (tidak diketahui)," maka dikatakan memang benar keduanya *majhul* bagi beliau (Ibnu Hazm), namun terkenal di sisi para penulis kitab-kitab *As-Sunan.* Keduanya dinyatakan *tsiqah* (terpercaya) oleh para pakar hadits. An-Nasa`i berkata, "Hani' bin Hani tidak mengapa dengannya. Adapun Hubairah telah diriwayatkan haditsnya oleh penulis empat sunan, rwah, perawi yang mengutip hadits ini dari Ibnu Abi Laila, beliau adalah Muslim bin Salim Al-Juhani, dan tergolong perawi yang tidak terkenal," kedua alasan ini adalah batil. Karena Abdurrahman bin Abi Laila meriwayatkan dari Ali bukan hanya satu hadits, demikian juga dari Umar, dan Mu'adz radhiyallahu anhum. Perkara yang mempedayakan Ibnu Hazm, bahwa Abu Daud berkata, "Muhammad bin Isa menceritakan kepada kami, Sufyan menceritakan kepada kami, dari Abu Farwah, dari Abdurrahman bin Abi Laila tentang berita ini," lalu Ibnu Hazm mengira Abdurrahman tidak menyebutkan Ali dalam riwayat tersebut. Oleh karena itu beliau menganggapnya *mursal* (tidak menyebut perawi yang mengutip dari sumber pertama).

Tentu saja ini termasuk kekeliruan beliau ﷺ. Sebab yang benar Ibnu Abi Laila telah mengutip kisah ini dari Ali namun diringkas oleh Abu Daud. Lalu Abu Daud menyebutkan letak hujjah seraya mengalihkan *sanad*nya kepada apa yang telah dikenal tentang periwayatan Abdurrahman bin Abi Laila dari Ali. Kisah ini telah diriwayatkan oleh Ali dan didengarkan oleh murid-muridnya, termasuk Hani bin Hani, Hubairah bin Yarim, Ujair bin Abdu Yazid, dan Abdurrahman bin Abi Laila. Maka Abu Daud menyebutkan riwayat tiga perawi pertama karena mereka menukil kisah secara lengkap. Lalu beliau mengisyaratkan kepada hadits Ibnu Abi Laila sebab kisahnya kurang sempurna. Namun Abu Daud justru menyebutkan *sanad* Ibnu Abi Laila hingga Ali رضي الله عنه. Dengan demikian klaim *mursal* menjadi batal.

Kemudian aku melihat Abu Bakar Al-Ismaili telah meriwayatkan hadits ini deretan riwayat-riwayat Ali ﷺ seraya menegaskan *sanad*nya bersambung. Beliau berkata, "Al-Haitsam bin Khalf mengabarkan kepada kami, Utsman bin Said Al-Muqri menceritakan kepada kami, Yusuf bin Addiy menceritakan kepada kami, Sufyan menceritakan kepada kami, dari Abu Farwah, dari Abdurrahman bin Abi Laila, bahwa dia berselisih dengan Ja'far dan Zaid, lalu disebutkan kisah selengkapnya.

Mengenai perkataannya, "Abu Farwah tidak terkenal," maka dikatakan Abu Farwah telah dikenal oleh Sufyan bin Uyainah dan selainnya, dan kedua penulis kitab Ash-Shahih telah menyebutkan riwayatnya dalam kitab mereka.

Sedangkan klaim beliau bahwa Nafi bin Ujair dan bapaknya termasuk perawi *majhul* (tidak diketahui) maka memang benar demikian. Keadaan keduanya tidaklah diketahui dan tidak tergolong orang-orang masyhur dalam meriwayatkan ilmu. Meski Nafi' lebih masyhur dibanding bapaknya karena riwayatnya dinukil dua orang perawi *tsiqah* (terpercaya); Muhammad bin Ibrahim At-Taimi dan Abdullah bin Ali. Namun yang menjadi pegangan bukanlah riwayat keduanya. Wabillahi Taufiq. Maka terbuktilah keakuratan hadits yang dimaksud.

Adapun jawaban bagi kemusykilan yang dikemukakan sebagian ulama, maka kami katakan seraya memohon taufiq dari Allah Ta'ala, tidak ada kemusykilan dalam kisah ini, baik pengasuhan puteri Hamzah diserahkan kepada Ja'far atau kepada bibinya (yakni isteri Ja'far. Pen). Karena puteri paman jika tidak memiliki kerabat selain putera pamannya, maka boleh baginya menempatkan puteri pamannya itu bersama isterinya di rumahnya, bahkan inilah yang mesti dilakukan, dan ia lebih utama daripada menempatkan anak perempuan itu dengan orang tak memiliki hubungan kerabat dengannya, apalagi jika putera paman sangat menonjol dalam agama, kesucian, dan kehormatan. Sesungguhnya putera paman pada kondisi demikian lebih berhak mengasuh puteri pamannya dibanding orang lain, tanpa ada keraguan lagi.

### * Alasan Sehingga Rasulullah ﷺ Tidak Mengambil Puteri Hamzah

Apabila dikatakan, Nabi ﷺ juga adalah putera paman bagi puteri Hamzah, bahkan beliau ﷺ termasuk mahram baginya, sebab Hamzah adalah saudara beliau ﷺ dari jalur susuan, lalu mengapa beliau ﷺ tidak mengambilnya?

Dijawab, Rasulullah ﷺ berada dalam kesibukan serius mengemban risalah, menyampaikan wahyu, berdakwah kepada Allah Ta'ala, dan ber-

jihad melawan musuh-musuh Allah ﷻ, sehingga tidak memiliki waktu luang untuk mengurus pengasuhan. Sekiranya Nabi ﷺ mengambilnya, niscaya beliau akan menyerahkannya kepada salah satu isterinya, maka tentu saja bibi anak itu lebih belas kasih terhadapnya dan lebih akrab.

Di samping itu, setiap salah satu isteri beliau ﷺ tidak mendapatkan giliran kecuali setelah sembilan malam. Jika anak itu berpindah kemana beliau ﷺ bermalam, tentu akan sangat memberatkan bagi si anak, dan tidak diragukan lagi akan membuat si anak senantiasa tampak di hadapan umum dari waktu ke waktu. Kalau si anak menetap di rumah salah seorang isteri beliau ﷺ, niscaya isterinya itu yang akan mengasuh si anak, padahal antara keduanya tidak terdapat hubungan kerabat. Demikianlah bila dikatakan pengasuhan itu diserahkan kepada Ja'far.

Adapun bila dikatakan pengasuhan diserahkan kepada bibi si anak-dan inilah yang benar dan diindikasikan hadits-hadits shahih lagi tegas-maka tidak ada kemusykilan ditinjau dari berbagai sisi:

*Pertama,* pernikahan perempuan pengasuh tidak menggugurkan hak pengasuhannya terhadap anak perempuan, seperti salah satu di antara dua riwayat dari Imam Ahmad, dan juga salah satu di antara pendapat para ulama. Hujjah bagi pendapat ini adalah hadits tentang puteri Hamzah. Pada pembahasan yang lalu telah disebutkan rahasia perbedaan antara laki-laki dan perempuan.

*Kedua,* pernikahan perempuan pengasuh dengan laki-laki yang memiliki hubungan kerabat dengan si anak tidaklah menggugurkan hak pengasuhannya. Sementara Ja'far adalah putera paman daripada puteri Hamzah.

*Ketiga,* apabila suami ridha terhadap pengasuhan, dan dia mengutamakan keberadaan si anak dalam asuhannya, maka hak pengasuhan isterinya tidak gugur. Inilah yang shahih dan ia dibangun di atas kaidah pokok. Yaitu, gugurnya hak pengasuhan dengan sebab pernikahan adalah untuk menjaga hak suami, di mana kesenangan yang dia inginkan dari isterinya tidak sempurna disebabkan si isteri mengasuh anak orang lain. Kehidupan seorang suami dengan perempuan seperti itu menjadi keruh. Sangat dikhawatirkan terjadi di antara keduanya kerenggangan hubungan yang menyelisihi kedamaian dan kasih sayang. Oleh karena itu, suami berhak melarang isteri melakukan pengasuhan, disebabkan si isteri sibuk memenuhi hak-hak suaminya. Sehingga maslahat si anak tersia-siakan.

Tetapi jika suami mengorbankan haknya demi pengasuhan dan malah memintanya serta berupaya mendapatkannya, maka hilanglah kerusakan

yang menjadi sebab gugurnya hak pengasuhan, sementara hukum asal pengasuhan itu tetap ada, maka berlakulah segala pengaruhnya. Untuk memperjelas hal ini, gugurnya hak pengasuhan dengan sebab pernikahan bukan hak bagi Allah Ta'ala, bahkan ia adalah hak bagi suami, anak, serta kerabat. Apabila pemilik hak meridhai niscaya diperbolehkan.

Dengan demikian sirnalah semua kemusykilan terhadap kisah puteri Hamzah dari segala sisi. Tampak pula bahwa ketetapan Rasulullah ﷺ ini termasuk hukum paling bagus, sangat jelas, serta sesuai dengan kemaslahatan dan hikmah serta kasih sayang maupun keadilan. Wabillahi Taufiq.

### * Perbedaan Pendapat Tentang Gugurnya Hak Pengasuhan dengan Sebab Pernikahan

Itulah tiga tanggapan para ulama terhadap hadits tentang kisah puteri Hamzah. *Pertama,* pernikahan tidak menggugurkan hak pengasuhan, seperti dikatakan Al-Hasan Al-Bashri dan dijadikan dasar keputusan oleh Yahya bin hamzah. Ini adalah madzhab Abu Muhammad Ibnu Hazm. *Kedua,* pernikahan seorang perempuan tidak menggugurkan hak pengasuhannya terhadap anak perempuan, namun menggugurkan hak pengasuhannya terhadap anak laki-laki, seperti dikatakan Imam Ahmad dalam salah satu di antara dua riwayat dari beliau. *Ketiga,* pernikahan perempuan dengan kerabat si anak tidaklah menggugurkan hak pengasuhannya, namun pernikahannya dengan laki-laki tidak memiliki hubungan kerabat dengan si anak dapat menggugurkan hak pengasuhan, seperti yang masyhur dari madzhab Imam Ahmad.

### * Madzhab Imam Ath-Thabari Dalam Masalah Pengasuhan dan Gugurnya Hak Pengasuhan dengan Sebab Pernikahan

Dalam masalah ini terdapat pandangan keempat yang dikemukakan Muhammad bin Jarir Ath-Thabari. Madzhab ini mengatakan, si perempuan pengasuh jika statusnya adalah ibu bagi si anak, dan yang bersengketa dengannya adalah bapak si anak, maka hak pengasuhannya gugur dengan sebab pernikahan. Namun jika si perempuan pengasuh adalah bibi si anak dari pihak ibunya atau peremuan lain yang berhak mengasuh, maka hak pengasuhan tidaklah gugur dengan sebab pernikahan, dan demikian juga halnya bila perempuan pengasuh berstatus ibu bagi si anak dan yang bersengketa dengannya selain bapak si anak, maka hak pengasuhannya tidak gugur.

Berikut akan kami paparkan pernyataan beliau serta kekuatan dan kelemahannya. Beliau berkata dalam kitab *Tahdzib Al-Atsar* setelah mengutip hadits puteri Hamzah, "Di sini terdapat dalil jelas bahwa pengurus anak perempuan kecil serta anak lagi-laki kecil, di antara kerabat keduanya yang perempuan dari pihak ibu mereka, lebih berhak mengasuh si anak dibandingkan *ashabah* si anak dari pihak bapaknya, meski mereka ini telah memiliki suami, kecuali bapak kandung anak-anak tersebut. Hal ini karena Rasulullah ﷺ menetapkan pengasuhan puteri Hamzah untuk bibinya dari pihak ibu. Padahal anak ini telah diperebutkan oleh dua putera pamannya; Ali dan Ja'far, serta maulanya dan sekaligu saudara bapaknya yang dipersaudarakan oleh Rasulullah ﷺ. Sementara bibi si anak saat itu memiliki suami yang bukan bapaknya sesudah Hamzah terbunuh. Maka dari perkara ini diketahui secara pasti kebenaran pendapat yang mengatakan, tidak ada hak pengasuhan bagi *ashabah* anak laki-laki kecil dan anak perempuan kecil dari pihak bapak, selama si anak belum mencapai masa untuk menentukan pilihan sendiri. Bahkan kerabat si anak yang perempuan dari pihak ibu lebih berhak meski mereka telah bersuami.

Apabila seseorang berkata, apabila persoalan dalam masalah itu menurutmu adalah seperti yang engkau sebutkan, bahwa ibu anak laki-laki kecil dan anak perempuan kecil, serta kerabat mereka yang perempuan dari pihak ibu mereka, lebih berhak mengasuh mereka meski telah bersuami, dibanding kerabat mereka yang laki-laki dari pihak bapak mereka yang tergolong *ashabah* bagi mereka, maka mengapa ibu yang telah bersuami diposisikan seperti itu ketika berhadapan dengan bapak si anak atau kakeknya dan seterusnya ke atas. Jika tidak, lalu apakah perbedaannya?

Dikatakan, perbedaan antara keduanya cukup jelas, hal itu karena adanya hujjah berdasarkan nukilan sangat banyak dari Nabi ﷺ, bahwa sang ibu lebih berhak mengasuh anak-anak apabila terpisah dengan bapak mereka, selama si ibu belum menikah dengan laki-laki selain bapak anak-anak itu. Sepanjang pengetahuan kami, tidak ada seorang pun yang menyelisihi hal ini di antara mereka yang dapat dijadikan pegangan. Bahkan telah dinukil tentang itu satu riwayat meski *sanad*nya masih perlu ditinjau lebih lanjut. Namun nukilan yang telah aku sitir menunjukkan keakuratan riwayat ini walau *sanad*nya lemah. Selanjutnya beliau (Ath-Thabari) menyebutkan hadits Amr bin Syu'aib, dari bapaknya, dari kakeknya, "Engkau lebih berhak terhadapnya selama engkau belum menikah," melalui jalur Al-Mutsanna bin Ash-Shabah.

Kemudian beliau berkata, adapun jika si ibu digugat oleh *ashabah* bapak si anak, maka riwayat shahih dari Nabi ﷺ yang kami sebutkan me-

nyatakan, beliau ﷺ menjadikan bibi dari pihak ibu yang telah menikah lebih berhak mengasuh si anak dibandingkan putera-putera paman si anak, padahal mereka itu adalah *ashabah* baginya. Kecuali bila yang menggugat ini adalah bapak si anak. Maka tentu saja ibu lebih berhak lagi daripada mereka ini meski dia telah menikah dengan laki-laki selain bapak bagi anak yang diasuh. Sebab Nabi ﷺ menetapkan bibi dari ibu lebih berhak mengingat kedekatan hubungannya dengan ibu.

Jika hal itu seperti yang kami jelaskan, maka tampaklah bahwa perkataan yang telah kami paparkan pada kedua masalah tersebut, landasan bagi salah satunya adalah nukilan yang sangat banyak, sedangkan landasan bagi masalah lainnya adalah nukilan perawi-perawi yang baik agamanya. Apabila demikian halnya, tidak boleh mengembalikan hukum salah satunya kepada yang lainnya, sebab qiyas (analogi) hanya boleh dilakukan dalam hal-hal yang tidak ada nash padanya di antara hukum-hukum. Adapun jjika ditemukan padanya nash dari kitab Allah Ta'ala, atau hadits dari Rasulullah ﷺ, maka tidak ada bagian untuk qiyas padanya.

Jika seseorang berkata, engkau mengatakan hanya membatalkan hak pengasuhan bagi ibu setelah dia menikah, jika yang menggugatnya adalah bapak si anak, dan engkau mengatakan pada kondisi itu bapak lebih berhak daripada ibu berdasarkan nukilan sangat banyak, maka bagaimana ini bisa terjadi? Padahal engkau mengetahui Al-Hasan Al-Bashri berkata, "Perempuan lebih berhak terhadap anaknya meski telah menikah," dan ini pula yang dijadikan keputusan oleh Yahya bin Hamzah.

Dijawab, nukilan yang banyak dan dijadikan hujjah dalam agama, sifatnya menurut kami bukan berarti tidak ada yang menyelisihinya, akan tetapi sifatnya adalah dinukil berupa ucapan dan praktik dari mereka yang tidak didapatkan padanya sebab-sebab kedustaan kekeliruan. Sementara mereka yang memiliki sifat seperti itu di antara ulama umat ini telah menyebutkan bahwa perempuan jika telah menikah dengan laki-laki lain setelah pisah dari suaminya terdahulu, maka bapak lebih berhak mengasuh anak dari perempuan tersebut, sehingga ini menjadi hujjah yang mengikat dan tidak boleh disanggah berdasarkan pendapat. Ia adalah pendapat mereka yang membolehkan terjadinya kekeliruan pada perkataannya. Demikian nukilan perkataan Imam Ath-Thabari رحمه الله.

## Hal-Hal yang Diterima dan Ditolak dari Perkataan di Atas

Mengenai perkataannya, "Di sini terdapat dalil jelas bahwa pengurus anak perempuan kecil serta anak lagi-laki kecil, di antara kerabat keduanya yang perempuan dari pihak ibu mereka, lebih berhak mengasuh si anak di-

bandingkan *ashabah* si anak dari pihak bapaknya, meski mereka ini telah memiliki suami," maka tidak ada dalil ke arah itu sedikit pun. Bahkan salah satu lafazh hadits sangat tegas menyelisihinya, yaitu sabda beliau ﷺ, "Adapun anak perempuan ini maka aku putuskan untuk Ja'far," dan lafazh lain, "Beliau memutuskannya untuk bibinya dari pihak ibu, lalu beliau mengatakan, dia adalah ibu," dan ia adalah lafazh yang dijadikan Hjjah oleh Abu Ja'far. Maka tidak ada dalil bahwa kerabat ibu secara mutlak lebih berhak dibandingkan kerabat bapak.

Bahkan persetujuan Nabi ﷺ terhadap Ali dan Ja'far yang mengklaim memiliki hak pengasuhan menunjukkan kerabat bapak mempunyai andil dalam hal tersebut. Hanya saja di sini Nabi ﷺ mengedepankan bibi dari pihak ibu karena keberadaannya sebagai perempuan di antara pengasuh yang ada. Mendahulukannya di atas kerabat bapak sama dengan mendahulukan ibu atas bapak. Hadits tidak pula menyebutkan lafazh umum yang mendukung klaimnya, berupa pernyataan bahwa pihak kerabat ibu lebih berhak terhadap pengasuhan dibandingkan *ashabah* dari pihak bapak, sehingga anak saudari perempuan lebih berhak daripada paman dari pihak bapak, dan anak bibi dari pihak ibu lebih berhak daripada paman atau bibi dari pihak bapak. Manakah pada hadits itu hal yang mengindikasikan perkara ini, terlebih untuk dikatakan bahwa ia sangat jelas?

Perkataannya, "Maka dari perkara ini diketahui secara pasti kebenaran pendapat yang mengatakan, tidak ada hak pengasuhan bagi *ashabah* anak laki-laki kecil dan anak perempuan kecil dari pihak bapak, selama si anak belum mencapai masa untuk menentukan pilihan sendiri," yakni sampai dia disuruh memilih antara kerabat bapak atau ibunya. Dikatakan, hal itu tidak diketahui pasti dari hadits, dan bahkan tidak juga berupa asumsi. Hanya saja hadits menunjukkan putera paman yang telah menikah dengan bibi si anak dari pihak ibunya lebih dikedepankan daripada putera paman yang tidak beristerikan bibi si anak dari pihak ibunya.

Lalu tertinggal inti persoalan, apakah sisi *ashabah* menjadi sebab adanya pengasuhan sehingga sama padanya antara dua individu? Lalu salah satunya diunggulkan karena beristerikan bibi si anak dari pihak ibunya yang merupakan pengasuh anak itu juga, sebagaimana hal ini dipahami sekelompok ahli hadits, atau kerabat ibu (dalam hal ini bibi si anak) lebih berhak mengasuh anak tersebut daripada ashabah bapak, dan hak pengasuhannya tidak gugur dengan sebab pernikahannya, baik karena suaminya tidak menggugurkan hak pengasuhannya secara mutlak, seperti perkataan Al-Hasan dan orang-orang sependapat dengannya, atau karena

anak yang diasuh adalah seorang perempuan seperti dikatakan Ahmad dalam salah satu riwayat darinya, atau karena suaminya adalah kerabat bagi anak yang diasuh seperti pendapat masyhur dalam madzhab Ahmad, atau karena wanita pengasuh bukan ibu yang digugat oleh bapak, seperti dikatakan Abu Ja'far (Ath-Thabari)?

Ini adalah empat kemungkinan bagi kandungan hadits itu. Namun kemungkinan yang dipilih Abu Ja'far lemah sekali. Sebab makna yang menggugurkan hak pengasuhan ibu sesudah menikah, ditemukan dalam bentuk yang sama pada semua perempuan pengasuh lainnya. Bibi dari pihak ibu maksimal keadaannya menempati posisi ibu dan menyerupainya. Maka dia tidak akan menjadi lebih kuat daripada ibu. Demikian halnya dengan semua kerabat ibu yang lain. Sementara Nabi ﷺ tidak menetapkan keputusan umum bahwa semua kerabat ibu-siapa pun dia-tidak gugur hak pengasuhannya dengan sebab pernikahan. Akan tetapi beliau ﷺ hanya menetapkan hak khusus untuk bibi bagi puteri Hamzah untuk mengasuh, sedangkan keadaannya bersuamikan kerabat si anak yang diasuh, dan anak yang diasuh juga adalah perempuan.

Adapun perbedaan yang beliau sebutkan antara ibu dan selainnya berdasarkan nukilan sangat banyak dan seterusnya, maka maksudnya adalah ijma' yang tidak dibatalkan penyelisihan atau atau dua orang, dan ini adalah landasan pokok yang hanya dipegang oleh beliau seorang diri, tapi diselisihi oleh para ulama lainnya.

Mengenai vonis beliau akan kelemahan hadits Amr bin Syu'aib, maka ini dibangun atas jalur yang sampai kepadanya, sebab di dalamnya terdapat Al-Mutsanna bin Ash-Shabah (seorang perawi lemah atau ditinggalkan). Akan tetapi hadits tersebut telah diriwayatkan Al-Auza'i dari Amr bin Syu'aib, dari bapaknya, dari kakeknya, sebagaimana dinukil Abu Daud dalam *Sunan* karyanya.

## Pasal

### * Pandangan Kelima Tentang Kisah Puteri Hamzah

Pada hadits tentang kisah puteri Hamzah terdapat pandangan lain (kelima), yaitu bahwa Nabi ﷺ menetapkannya untuk bibinya meski dia telah bersuami, sebab anak perempuan diharamkan atas suami dari sisi pengharaman menikahi sekaligus antara seorang perempuan dengan bibinya. Hal ini telah dinyatakan langsung oleh Nabi ﷺ dalam hadits Daud bin Al-Hushain, dari Ikrimah, dari Ibnu Abbas, lalu disebutkan hadits se-

lengkapnya. Kemudian di dalamnya dikatakan, "Engkau wahai Ja'far lebih patut terhadapnya; engkau beristerikan bibinya, dan seorang perempuan tidak boleh dimadu dengan bibinya baik dari pihak paman maupun dari pihak ibunya." Namun tidak ada nash dari Nabi ﷺ yang menunjukkan bahwa pengasuh yang memiliki hubungan rahim, maka anak perempuan asuhannya diharamkan atasnya selamanya, sehingga dijadikan sanggahan bagi pandangan ini. Bahkan ini termasuk perkara yang tidak ditolak oleh kaidah-kaidah fiqih dan asas-asas syariat. Karena bibi anak yang diasuh selama masih diperisteri oleh seorang laki-laki, maka puteri saudarinya adalah mahram bagi laki-laki tersebut, dan jika dia menceraikan isterinya maka si anak bersama bibinya, maka tidak ada perkara terlarang dalam hal itu.

Tidak diragukan lagi, berpendapat seperti ini lebih baik dan pantas, daripada mengajukan persoalan kepada hakim, lalu si hakim menyerahkan anak perempuan itu kepada orang lain yang tidak memiliki hubungan kerabat dengannya, sebab hakim sendiri tidak dapat menangani langsung pengasuhan itu. Masih adakah seseorang yang meragukan bahwa keputusan Nabi ﷺ pada kejadian ini adalah intisari maslahat, hikmah, serta keadilan, dan puncak daripada kehati-hatian terhadap si anak perempuan. Lalu setiap ketetapan yang menyelisihinya tidak lepas daripada kezhaliman atau kerusakan yang tidak didatangkan oleh syariat. Tidak ada kemusykilan pada keputusan beliau ﷺ. Bahkan kemusykilan dan segala kemusykilan terdapat pada keputusan yang menyelisihinya. Hanya Allah Ta'ala tempat meminta pertolongan dan kepada-Nya kita bertawakkal.

# KEPUTUSAN BELIAU ﷺ TENTANG NAFKAH TERHADAP PARA ISTERI

Nabi ﷺ tidak menetapkan ukuran nafkah untuk para isteri. Tidak dinukil pula darinya perkara yang mengindikasikan penetapan ukurannya. Bahkan para suami dalam hal itu dikembalikan kepada *urf* (kebiasaan).

Disebutkan dari Nabi ﷺ dalam *Shahih Muslim,* beliau ﷺ mengatakan dalam khutbahnya pada *haji wada'* di hadapan sekumpulan besar manusia, delapan puluh hari lebih sebelum beliau ﷺ wafat:

وَاتَّقُوا اللهَ فِي النِّسَاءِ فَإِنَّكُمْ أَخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانَةِ اللهِ وَاسْتَحْلَلْتُمْ فُرُوجَهُنَّ بِكَلِمَةِ اللهِ وَلَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

*"Takutlah kamu kepada Allah dalam mengurus wanita, sesungguhnya kamu mengambil mereka berdasarkan amanah Allah, kamu menghalalkan kemaluan-kemaluan mereka dengan sebab kalimat Allah, untuk mereka hak kewajiban atas kamu berupa rizki mereka dan pakaian mereka menurut yang patut."*[47]

Disebutkan pula dari Nabi ﷺ dalam *Ash-Shahihain,* sesungguhnya Hindun (isteri Abu Sufyan) berkata kepada beliau ﷺ, "Sesungguhnya Abu Sufyan seorang laki-laki kikir, dia tidak memberiku nafkah yang mencukupiku dan anakku, kecuali apa yang aku ambil darinya tanpa dia ketahui." Beliau ﷺ bersabda:

خُذِي مَا يَكْفِيكِ وَوَلَدَكِ بِالْمَعْرُوفِ

*"Ambillah apa yang mencukupimu dan anakmu dengan cara yang baik."*[48]

---

[47] HR. Muslim, no. 1218, Kitab Haji, Bab haji Nabi ﷺ dari hadits Jabir.

[48] HR. Bukhari, 4/338 dan 339, Kitab Al-Buyu', Bab orang yang memberlakukan urusan di negeri-

Dalam *Sunan Abi Daud* dari hadits Hakim bin Mu'awiyah, dari bapaknya ﷺ, dia berkata, "Aku datang kepada Rasulullah ﷺ dan berkata, 'Wahai Rasulullah, apa yang engkau katakan tentang isteri-isteri kami?' Beliau bersabda:

أَطْعِمُوْهُنَّ مِمَّا تَأْكُلُوْنَ وَاكْسُوْهُنَّ مِمَّا تَلْبَسُوْنَ وَلَا تَضْرِبُوْهُنَّ وَلَا تُقَبِّحُوْهُنَّ

*"Berilah makan kepada mereka dari apa yang kamu makan, berilah pakaian kepada mereka dari apa yang kamu pakai, dan jangan memukuli mereka serta jangan menjelek-jelekkan mereka.'"*[49]

Hukum dari Rasulullah ﷺ ini sesuai dengan kitab Allah ﷻ, di mana Allah Ta'ala berfiman:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

*"Ibu-ibu yang melahirkan hendaknya menyusui anak-anak mereka dua tahun sempurna, bagi siapa yang ingin menyempurnakan penyusuan, dan bagi bapak-bapak anak itu kewajiban memberi rizki kepada ibu-ibu tersebut dan memberi pakaian menurut yang patut."* (Al-Baqarah: 233)

Sementara Nabi ﷺ menjadikan nafkah isteri seperti nafkah pembantu. Beliau menyamakan antara keduanya dalam hal tidak adanya penetapan ukuran. Bahkan ukuran nafkah keduanya dikembalikan kepada perkara yang patut. Beliau ﷺ bersabda:

لِلْمَمْلُوْكِ طَعَامُهُ وَكِسْوَتُهُ بِالْمَعْرُوْفِ

*"Bagi budak yang dimiliki mempunyai hak berupa makanannya atau pakaiannya menurut yang patut."*[50]

Beliau ﷺ menetapkan ukuran nafkah keduanya menurut yang patut.

---

negeri menurut kebiasaan yang mereka kenal, dan Muslim, no. 1714, Kitab Al-Aqdhiyah, Bab perkara Hindun dari hadits Aisyah.

[49] HR. Abu Daud, no. 2144, Kitab An-Nikah, Bab hak perempuan atas suaminya, dan derajat *sanad*nya bisa dinyatakan hasan.

[50] HR. Muslim, no. 1662, Kitab Al-Aiman, Bab memberi makan kepada budak dari apa yang kita makan, dari hadits Abu Hurairah ﷺ.

Tidak diragukan lagi nafkah budak tidak ada ketetapan ukurannya. Dan tidak ada seorang pun yang mengatakan tentang ukurannya.

Telah dinukil melalui jalur shahih tentang budak bahwa beliau ﷺ bersabda:

أَطْعِمُوْهُمْ مِمَّا تَأْكُلُوْنَ وَأَلْبِسُوْهُمْ مِمَّا تَلْبَسُوْنَ

*"Berilah mereka makan dari apa yang engkau makan, dan berilah mereka pakaian dari apa yang engkau pakai."* HR. Muslim.[51] Sama seperti yang beliau ﷺ katakan tentang isteri.

Diriwayatkan melalui jalur shahih dari Abu Hurairah رضي الله عنه bahwa dia berkata, "Isterimu mengatakan, 'Entah engkau memberiku makan atau engkau menceraikanku', budakmu berkata, 'Berilah aku makan dan pekerjakan diriku', dan anak berkata, 'Berilah aku makan, kepada siapa engkau meninggalkanku.'"[52]

Beliau menjadikan nafkah isteri, budak, dan anak, semuanya diberi makan dan bukan dijadikan memiliki. An-Nasa`i meriwayatkan hadits ini dengan *sanad* yang langsung kepada Nabi ﷺ seperti akan disebutkan.

Allah ﷻ berfirman, *"Pertengahan dari apa yang kamu beri makan keluarga kamu atau pakaian mereka."* (Al-Maa`idah: 89). Lalu dinukil melalui jalur shahih dari Ibnu Abbas رضي الله عنهما bahwa beliau bersabda, *"Ia adalah roti dan minyak."*[53] Dinukil pula melalui jalur shahih dari Ibnu Umar رضي الله عنهما, *"Roti dan samin, roti dan kurma, dan terbaik dari apa yang kamu beri makan berupa roti dan daging."*[54]

Para sahabat menafsirkan pemberian makanan kepada keluarga berupa roti dan selainnya daripada lauk pauk. Sementara Allah dan Rasul-Nya menyebutkan infak secara mutlak tanpa batasan, ukuran, dan kaitan. Maka wajib mengembalikannya kepada *uruf* (kebiasaan) sekiranya Nabi ﷺ tidak mengembalikan kepadanya. Lalu bagaimana lagi sementara Nabi ﷺ telah mengembalikannya kepada *urf* dan membimbing umatnya kepadanya?

---

[51] HR. Muslim, no. 1661, dari hadits Abu Dzar.

[52] HR. Bukhari, 9/439 dan 440, Kitab An-Nafaqaat, Bab kewajiban nafkah atas keluarga dan tanggungan.

[53] Riwayat ini disebutkan Ibnu Katsir dalam tafsirnya, 2/89, dari Ibnu Abi Hatim, dan *sanad*nya shahih.

[54] Diriwayatkan Ibnu Jarir dalam tafsirnya, 7/17, dan *sanad*nya shahih.

Termasuk perkara yang diketahui, masyarakat sudah lumrah di kalangan mereka nafkah kepada keluarga mereka, hingga mereka yang mewajibkan ukuran berupa roti, lauk pauk, tanpa biji-bijian. Adapun Nabi ﷺ dan para sahabatnya biasa memberi nafkah kepada isteri-isteri mereka sama seperti itu, tanpa memberikan kepemilikan bijian atau penetapan ukurannya. Sebab ia adalah nafkah yang diwajibkan berdasarkan syara', maka ia tidak ditetapkan berupa biji-bijian seperti nafkah budak.

Sekiranya nafkah isteri memiliki ukuran tertentu, tentu Nabi ﷺ akan memerintahkan Hindun mengambil apa yang telah ditetapkan syara' terhadapnya, dan tidak memerintahkannya mengambil apa yang mencukupinya tanpa ukuran, seraya menyerahkan ijtihad dalam hal itu kepadanya. Termasuk perkara yang diketahui, ukuran yang mencukupinya tidak terbatas pada dua mud, tidak pula pada dua rithl* secara pas tanpa bertambah dan berkurang, dan lafazhnya tidak menunjukkan kepada hal itu dari sisi apapun, tidak juga pengalihan, dan tidak berupa isyarat.

Mewajibkan dua *mud* atau dua *rithl* berupa roti mungkin kurang daripada mencukupi sehingga meninggalkan perkara yang patut. Sementara mewajibkan ukuran secukupnya dari apa yang dimakan seseorang, anaknya, dan budaknya, meski kurang dari satu mud atau dua rithl roti, termasuk nafkah menurut yang patut. Maka inilah yang wajib berdasarkan Al-Kitab dan Sunnah. Karena bijian butuh ditumbuk, dimasak, serta hal-hal lain berkaitan dengannya. Jika biaya untuk itu dikeluarkan dari harta si isteri maka didapatkan kecukupan dari nafkah suami. Sedangkan bila biaya itu diambil dari harta suami niscaya nafkah yang wajib akan terdiri daripada bijian dan dirham. Kalau diminta sebagai ganti roti berupa dirham, atau bijian, atau tepung, atau selainnya, maka tidak ada keharusan bagi suami memenuhinya. Begitu pula jika suami menawarkannya kepada isteri maka tak ada keharusan bagi isteri menerimanya. Sebab ini termasuk pertukaran sehingga tidak ada paksaan bagi satu pihak menerimanya. Namun dibolehkan apa yang mereka sepakati atasnya.

*** Perbedaan Ukuran Nafkah Isteri Dalam Pandangan Mereka yang Menetapkan Ukurannya**

Mereka yang menetapkan ukuran nafkah untuk isteri telah berbeda pendapat. Sebagian mereka menetapkannya berupa bijian dan ini adalah pendapat Asy-Syafi'i. Beliau berkata, "Nafkah orang miskin satu mud seperti mud Nabi ﷺ, karena minimal yang diserahkan dalam kafarat

---

* Satu *rithl* hampir sama dengan 8 ons–penerj.

kepada satu orang adalah satu mud, sementara Allah Ta'ala berpedoman dalam hal kafarat berdasarkan nafkah kepada keluarga. Allah Ta'ala berfirman:

فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ

*"Kafaratnya adalah memberi makan sepuluh orang miskin dari pertengahan yang kamu beri makan kepada keluarga kamu atau memberi mereka pakaian."* (Al-Maa`idah: 89)

Adapun orang yang memiliki kelapangan hidup sebanyak dua *mud*. Sebab maksimal yang diwajibkan Allah ﷻ kepada satu orang adalah dua mud sehubungan kafarat gangguan. Sedangkan mereka yang berpenghidupan menengah adalah satu setengah *mud*. Pertengahan antara nafkah orang miskin dan nafkah orang berkecukupan."

Al-Qadhi Abu Ya'la berkata, "Nafkah isteri ditentukan dengan ukuran yang tidak berbeda-beda dari segi sedikit banyaknya. Adapun yang wajib adalah dua rithl daripada roti setiap hari atas orang berkecukupan dan yang susah. Hal ini didasarkan kepada kafarat. Hanya saja keduanya berbeda dalam hal sifat dan kebagusannya. Sebab orang berkecukupan dan orang susah sama dalam kadar (kuantitas) makanan, serta apa yang menegakkan tubuh, hanya saja terjadi perbedaan dari segi kebagusan (kualitas), maka demikian juga halnya nafkah wajib."

*** Hujjah Jumhur untuk Menunjukkan Tidak Adanya Penetapan Ukuran Tertentu**

Jumhur ulama berkata, tidak dikenal dari seorang sahabat pun tentang penetapan nafkah, baik menggunakan *mud* maupun *rithl*, bahkan yang akurat dari mereka serta dipraktikkan berkesinambungan di setiap masa dan tempat, adalah apa yang telah kami sebutkan.

Mereka berkata, siapa yang menyetujui kalian dalam menetapkan ukuran mud dan rithl pada kafarat, sedangkan yang diindikasikan Al-Qur`an dan sunnah, bahwa yang wajib pada kafarat dalam memberi makan saja dan bukan memberi kepemilikan. Allah Ta'ala berfirman tentang kafarat sumpah, *"Maka kafaratnya adalah memberi makan sepuluh orang miskin dari pertengahan apa yang kamu beri makan kepada keluarga kamu"* (Al-Maa`idah: 89). Allah Ta'ala berfirman pula pada kafarat zhihar:

فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا

*"Barang siapa yang tidak mampu maka hendaklah memberi makan enam puluh orang miskin."* (Al-Mujaadilah: 4)

Lalu Allah Ta'ala berfirman tentang fidyah karena adanya gangguan dalam manasik haji:

فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ

*"Maka hendaklah membayar fidyah berupa makan, atau sedekah, atau kurban."* (Al-Baqarah: 196)

Tidak ada dalam Al-Qur`an tentang memberi makan dalam rangka kafarat selain tiga ayat ini. sementara tidak ada pasa satu tenpat pun di antaranya penetapan ukuran berupa mud atau rithl. Telah sah dari Nabi ﷺ bahwa berkata kepada orang yang berhubungan suami isteri di siang hari bulan Ramadhan:

أَطْعِمْ سِتِّينَ مِسْكِينًا

*"Berilah makan enam puluh orang miskin."*[55]

Begitu pula yang beliau ﷺ katakan kepada orang yang melakukan *zhihar*. Beliau ﷺ tidak menetapkan ukuran berupa *mud* ataupun *rithl*.

*** Perkataan Para Sahabat Tentang Kafarat**

Adapun yang diindikasikan Al-Qur`an dan Sunnah, bahwa yang wajib dalam kafarat dan nafakah adalah memberi makan bukan memberi kepemilikan, dan ini pula yang dinukil secara akurat dari para sahabat ﷺ.

Abu Bakar bin Abi Syaibah berkata, Abu Khalid menceritakan kepada kami, dari Hajjaj, dari Abu Ishak, dari Al-Harits, dari Ali, "Hendaknya mereka diberi nutrisi dan penghidupan berupa roti dan minyak." Abu Ishak berkata, dari Al-Harits, biasanya Alil berkata tentang memberi makan orang miskin dalam rangka kafarat sumpah, "Hendaknya mereka diberi nutrisi dan penghidupan berupa roti dan minyak, atau roti dan samin."[56]

---

55 HR. Bukhari, 4/141 dan 143, Kitab Ash-Shaum, Bab apabila seseorang berhubungan intim di bulan Ramadhan, dan Bab orang berhubungan intim di bulan Ramadhan, Kitab Hibah, Bab apabila seseorang menghibahkan sesuatu, lalu diterima orang lain, Kitab An-Nafaqaat, Bab nafkah orang susah atas keluarganya, Kitab Al-Adab, Bab tersenyum dan tertawa, dan Bab perkataan seseorang 'celaka engkau', Kitab Al-Aiman Wannudzur, Bab firman Allah Ta'ala, 'Allah telah mensyariatkan untuk kamu penghalal sumpah-sumpah kamu', dan Bab orang yang membantu orang susah dalam menunaikan kafarat, dan Bab memberikan kafarat kepada sepuluh orang miskin, serta Kitab Al-Muharibin, Bab orang melakukan dosa yang tidak memiliki had (hukuman tertentu) lalu dikabarkan kepada Imam, dan diriwayatkan Muslim, no. 1111, Kitab Ash-Shaum, Bab kerasnya pengharaman hubungan intim di siang hari Ramadhan.

56 Hajjaj dan Al-Harits adalah dua perawi lemah. Riwayat ini terdapat dalam Tafsir Ath-Thabari, 7/21, dan disebutkan Ibnu katsir, 2/89, lalu beliau menambahkan penisbatannya kepada Ibnu Abi Hatim.

Ibnu Abi Syaibah berkata, Yahya bin Ya'la menceritakan kepada kami, dari Laits dia berkata, biasanya Abdullah bin Mas'ud ﷺ berkata tentang firman-Nya, *'pertengahan apa yang kamu beri makan kepada keluarga kamu'*, "Roti dan samin, roti dan minyak, serta roti dan daging."[57]

Dinukil melalui jalur shahih dari Ibnu Umar ﷺ dia berkata, "*Pertengahan apa yang diberi makan seseorang kepada keluarganya*, yaitu roti dan susu, roti dan minyak, serta roti dan samin, dan makanan terbaik yang diberikan seseorang kepada keluarganya adalah roti dan daging."[58]

Yazid bin Zurai' berkata, Yunus menceritakan kepada kami, dari Muhammad bin Sirin, sesungguhnya Abu Musa Al-Asy'ari pernah sekali membayar kafarat sumpahnya, maka beliau memerintahkan Bujair atau Jubair memberi makan atas namanya sepuluh orang miskin, berupa roti dan daging, lalu memerintahkan agar diberikan kepada mereka pakaian mu'aqqad atau zhahraniy.[59]

Ibnu Abi Syaibah berkata, Yahya bin Ishak menceritakan kepada kami, Yahya bin Ayyub menceritakan kepada kami, dari Humaid, sesungguhnya Anas bin Malik menderita sakit sebelum wafatnya, maka beliau tidak mampu puasa, maka beliau biasa mengumpulkan enam puluh orang miskin lalu memberi mereka makan roti dan daging untuk sekali makan.[60]

### * Perkataan Para Tabi'in Tentang Kafarat

Adapun di kalangan tabi'in, ketetapan seperti itu telah dinukil dari Al-Aswad bin Yazid, Abu Razin, Ubaidah, Muhammad bin Sirin, Al-Hasan Al-Bashri, Said bin Jubair, Syuraih, Jabir bin Zaid, Thawus, Asy-Sya'bi, Ibnu Buraidah, Adh-Dhahhak, Al-Qasim, Salim, Muhammad bin Ibrahim, Muhammad bin Ka'ab, Qatadah, dan Ibrahim An-Nakha'i. *Sanad-sanad* dari mereka tentang itu terdapat di kitab *Ahkam Al-Qur`an* karya Ismail bin Ishak. Di antara berkata, "Diberi orang miskin diberi makan siang dan diberi makan sore." Sebagian lagi berkata, "Sekali makan." Ada yang me-

---

57 Laits adalah Ibnu Abi Salim seorang perawi lemah.

58 HR. Ibnu Jarir, 7/17, dan *sanad*nya hasan. As-Suyuthi menyebutkannya dalam kitab Ad-Durr Al-Mantsur 2/313, lalu beliau menambahkan penisbatannya kepada Abdu bin Hamid, Ibnu Al-Mundzir, Ibnu Abi Hatim, Abu Syaikh, dan Ibnu Mardawiyah.

59 HR. Al-Baihaqi, 10/56, dari hadits Said bin Manshur, dari Ismail bin Ibrahim, dari Salamah bin Al-Qamah, dari Muhammad bin Sirin. Al-Mu'aqqad adalah jenis pakaian berupa baju dari Hajr. Sedangkan Zhahrani dinisbatkan kepada Azh-Zhahran, suatu kampung di sisi lembah antara Usfan dan Mekah. Sebagian mengatakan dinisbatkan kepada zhahran-salah satu kampung di antara perkampungan Bahrain-seperti disebutkan dalam kitab An-Nihayah.

60 Yahya bin Ishak adalah Al-Bujaliy, beliau seorang perawi yang kurang akurat haditsnya, seperti disebutkan dalam kitab At-Taqrib.

ngatakan, "Roti dan daging, roti dan minyak, serta roti dan samin." Ini adalah madzhab penduduk Madinah, madzhab penduduk Iraq, dan Ahmad dalam salah satu riwayat darinya. Adapun riwayat lainnya mengatakan bahwa makanan adalah kafarat yang ditentukan dan tidak sama dengan nafkah bagi para isteri.

Dengan demikian, pendapat dalam masalah ini ada tiga; ada penetapan ukuran pada kafarat dan nafkah sebagaimana dikatakan Asy-Syafi'i, tidak ditetapkan ukuran pada keduanya sebagaimana dikatakan Malik dan Abu Hanifah serta Ahmad dalam salah satu riwayat darinya, dan ditetapkan ukuran pada kafarat namun tidak ada ketetapan ukuran pada nafkah sebagaimana dalam riwayat satunya dari Imam Ahmad.

### * Perkataan Mereka yang Berpendapat Adanya Penetapan Ukuran pada Kafarat dan Tidak Ditetapkan pada Nafkah bagi Para Isteri

Para pendukung pendapat ini berkata, perbedaan antara nafkah dan kafarat, bahwa kafarat tidak berbeda antara orang miskin dan orang berkecukupan, tidak pula ditetapkan berdasarkan kecukupan, serta tidak diwajibkan oleh syariat menurut ukuran yang patut, sebagaimana halnya nafkah isteri dan pelayan. Memberi makan pada kafarat adalah hak Allah Ta'ala. Ia bukan untuk manusia tertentu sehingga bisa diatur dengan ganti tertentu. Oleh karena itu, apabila seseorang mengeluarkan harga makanan dalam perkara kafarat maka tidak mencukupi.

Penetapan ukuran dalam hal kafarat telah diriwayatkan pula dari sahabat. Al-Qadhi Ismail berkata, "Hajjaj bin Al-Minhal menceritakan kepada kami, Abu Awanah menceritakan kepada kami, dari Manshur, dari Abu Wa`il, dari Yasar bin Numair, Umar berkata, 'Sesungguhnya orang-orang mendatangiku dan meminta padaku, lalu aku bersumpah tidak akan memberi mereka, kemudian tampak bagiku untuk memberi mereka, maka jika aku menyuruhmu membayarkan kafarat, berilah makan atas namaku sepuluh orang miskin, masing-masing mereka satu sha' dari kurma atau sya'ir, atau setengah *sha'* dari *burr* (gandum yang bagus).'"

Hajjaj bin Al-Minhal dan Sulaiman bin Harb menceritakan kepada kami keduanya berkata, Hammad bin Salamah menceritakan kepada kami, dari Salamah bin Kuhail, dari Yahya bin Abbad, sesungguhnya Umar bin Al-Khaththab ﷺ berkata, "Wahai Yarfa',[61] apabila aku bersumpah lalu me-

[61] Beliau adalah salah satu budak yang dimerdekakan Umar, sempat hidup di masa jahiliyah, namun tidak dikenal persahabatannya dengan Nabi ﷺ, dan beliau pernah naik haji bersama Umar di masa khilafah Abu Bakar, lalu hidup hingga masa khilafah Mu'awiyah.

langgarnya, berilah makan atas namaku untuk sumpahku lima sha' bagi sepuluh orang miskin."

Ibnu Abi Syaibah berkata, Waki' menceritakan kepada kami, dari Ibnu Abi Laila, dari Umar Ibnu Abi Murrah, dari Abdullah bin Salamah, dari Ali dia berkata, "Kafarat sumpah adalah memberi makan sepuluh orang miskin, bagi setiap satu orang miskin setengah sha.'"

Abdurrahim dan Abu Khalid Al-Ahmar menceritakan kepada kami, dari Hajjaj, dari Qurth, dari neneknya, dari Aisyah dia berkata, "Sesungguhnya kami memberi makan setengah sha' daripada burr (gandum yang bagus), atau satu sha' kurma, pada kafarat sumpah."

Ismail berkata, Muslim bin Ibrahim menceritakan kepada kami, Hisyam bin Abi Abdillah menceritakan kepada kami, Yahya bin Abi Katsir menceritakan kepada kami, dari Abu Salamah, dari Zaid bin Tsabit dia berkata, "Mencukupi dalam kafarat sumpah untuk setiap seorang miskin satu mud hinthah (salah satu jenis gandum)."

Sulaiman bin Harb menceritakan kepada kami, Hammad bin Yazid menceritakan kepada kami, dari Ayyub, dari Nafi', bahwa Ibnu Umar biasa apabila menyebut sumpah maka beliau memerdekakan budak, dan jika tidak menyebutnya maka beliau memberi makan sepuluh orang miskin, untuk setiap seorang miskin masing-masing satu mud.

Telah dinukil pula melalui jalur shahih dari Ibnu Abbas tentang kafarat sumpah sebanyak satu mud dan bersamanya lauk pauknya.

Adapun di kalangan tabi'in, telah dinukil hal itu dari Said bin Al-Musayyib, Said bin Jubair, dan Mujahid. Beliau mengatakan, "Setiap makanan yang disebutkan dalam Al-Qur`an untuk orang-orang miskin, maka ia adalah setengah sha.'" Beliau mengatakan pula tentang kafarat sumpah semuanya, "Dua mud untuk setiap seorang miskin."

Hammad bin Zaid berkata dari Yahya bin Said, dari Sulaiman bin Yasar, "Aku mendapati manusia dan mereka diberi pada kafarat sumpah satu mud berdasarkan mud masa dulu." Al-Qasim, Salim, dan Abu Salamah berkata, "Satu mud adalah satu mud daripada burr." Atha` berkata, "Dibagi-bagi di antara sepuluh orang." Pada kali lain beliau berkata, "Satu mud satu mud."

Mereka berkata, telah disebutkan dalam *Ash-Shahihain*, sesungguh Nabi ﷺ berkata kepada Kaab bin 'Ujrah sehubungan kafarat fidyah karena gangguan saat ihram:

أَطْعِمْ سِتَّةَ مَسَاكِينَ نِصْفَ صَاعٍ نِصْفَ صَاعٍ طَعَامًا لِكُلِّ مِسْكِينٍ

*"Berilah makan enam orang miskin, masing-masing setengah sha' makanan untuk setiap seorang miskin."*[62]

Rasulullah ﷺ menetapkan ukuran fidyah karena gangguan dalam manasik. Maka kami menjadikan ketetapan beliau ﷺ itu sebagai pokok, lalu kami memperluas kepada kafarat-kafarat lain. Kemudian mereka yang menetapkan ukuran makanan bagi isteri berkata, "Lalu kami melihat nafkah dan kafarat telah bersekutu dalam hal kewajiban, maka kami menjadikan makanan untuk nafkah sebagai pedoman bagi makanan dalam rangka kafarat. Kami lihat bahwa Allah ﷻ telah berfirman sehubungan denda berburu saat ihram:

أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ

*'Atau membayar kafarat dengan memberi makan orang-orang miskin.'* (Al-Maa`idah: 95)

Ditambah lagi kesepakatan umat bahwa makanan ditetapkan ukurannya padanya. Oleh karena itu, sekiranya tidak ada makanan, maka hendaknya berpuasa satu hari untuk setiap satu *mud*, sebagaimana hal ini difatwakan Ibnu Abbas dan ulama sesudahnya."

Demikanlah apa-apa yang dijadikan hujjah oleh kelompok ini untuk menetapkan ukuran makanan kafarat.

*** Hujjah Mereka yang Mengatakan Tidak Adanya Penetapan Ukuran Makanan pada Nafkah dan Kafarat**

Kelompok yang lain berkata, tidak ada hujjah pada seseorang, tapi hujjah itu hanya pada Allah Ta'ala, Rasul-Nya ﷺ, dan ijma' umat. Allah Ta'ala telah memerintahkan kita agar mengembalikan apa yang kita perselisihkan kepada-Nya dan kepada Rasul-Nya. Hal itu lebih baik bagi kita keadaan dan akibatnya. Maka kami melihat bahwa Allah Ta'ala hanya mengatakan tentang kafarat, *"Memberi makan sepuluh orang miskin"* dan *"Memberi makan enam puluh orang miskin."* Allah Ta'ala mengaitkan perintah dengan *mashdar* (kata dasar) yaitu pemberian makanan. Namun tidak diberi batasan kepada kita tentang jenis makanan dan ukurannya. Tetapi ditetapkan kepada kita jenis yang diberi makan dan jumlah mereka. Makanan disebutkan secara mutlak namun yang diberi makan disebutkan dengan batasan tertentu.

---

[62] HR. Bukhari, 4/14, Kitab Al-Hajj, Bab firman Allah Ta'ala, "Atau sedekah," Muslim, no. 1201, Kitab Al-Hajj, Bab boleh mencukur rambut kepala bagi orang ihram jika ada padanya gangguan.

Lalu kami melihat bahwa Allah Ta'ala ketika menyebut pemberian makanan kepada orang miskin dalam kitab-Nya, maka maksudnya adalah pemberian makanan yang telah diketahui secara umum, seperti firman-Nya, *"Tahukah kamu apakah itu aqabah? Yaitu membebaskan budak, atau memberi makan pada hari yang susah, anak yatim ..."* (Al-Balad: 12), dan firman-Nya, *"Memberi makan kepada yang membutuhkannya; orang miskin, anak yatim, dan tawanan."* (Al-Insan: 8).

Termasuk perkara yang diketahui pasti, sekiranya mereka memberi makan pagi hari atau malam hari, atau memberi makan roti dan daging, roti dan kaldu, atau yang sepertinya, niscaya mereka tergolong orang-orang terpuji dan masuk kelompok orang-orang yang disanjung. Allah Ta'ala berpaling dari menyebut makanan yang merupakan nama bagi apa yang dimakan, kepada 'memberi makan' yang merupakan *mashdar* (kata dasar) secara tegas. Ini merupakan pernyataan tekstual apabila seseorang telah memberi makan orang-orang miskin, dan tidak memberi kepemilikan kepada mereka, sungguh dia telah melaksanakan apa yang diperintahkan padanya, dan tidak salah jika dalam semua bahasa serta kebiasaan dikatakan 'dia telah memberi makan kepada mereka.'

Mereka berkata, dalam bahasa manakah lafazh 'memberi makan' tidak dibenarkan kecuali dengan pemberian kepemilikan? Ketika Anas ﷺ berkata, "Sesungguhnya Nabi ﷺ memberi makan para sahabat pada walimah Zainab berupa roti dan daging,"[63] maka yang terjadi adalah beliau ﷺ membuat makanan lalu memanggil mereka sebagaimana layaknya walimah (pesta nikah). Demikian pula perkataannya sehubungan walimah Shafiyah, "Beliau memberi makan kepada mereka berupa tepung dicampur kurma."[64] Hal ini sangat jelas sehingga tak perlu dibeberkan pendukung-pendukungnya.

Mereka berkata pula, lebih memperjelas masalah ini, firman Allah Ta'ala, "Pertengahan apa yang kamu beri makan keluarga kamu" (Al-Maa`idah: 89). Sudah diketahui secara meyakinkan, seseorang memberi makan keluarganya roti dan daging, kaldu dan susu, serta yang seperti itu.

---

63 HR. Bukhari, 8/407, Kitab Tafsir Surah Al-Ahzab, Bab firman Allah Ta'ala, "Janganlah kamu masuk ke rumah-rumah Nabi ﷺ kecuali diberi izin untuk kamu kepada makanan."

64 HR. Bukhari, 9/110, Kitab An-Nikah, Bab mengambil isteri selir, Muslim, 2/1043 dan 1365, Kitab Nikah, Bab keutamaan membebaskan wanita budak lalu menikahinya. Adapun lafazh hadits ini dalam riwayat Muslim, "Pagi harinya Nabi ﷺ sebagai pengantin, beliau bersabda, 'Barang siapa padanya sesuatu hendaklah membawanya kemari.'" Beliau berkata, "Dibentangkan sehelai kain." Beliau berkata, "Maka seseorang datang membawa keju, ada pula yang datang membawa kurma, dan ada yang datang membawa samin. Lalu mereka mengaduknya menjadi adonan. Maka itulah walimah Rasulullah ﷺ."

Apabila dia memberi makan orang miskin makanan tersebut, berarti dia telah memberi makan mereka dari pertengahan yang dia beri makan keluarganya, tanpa diragukan lagi. Oleh karena itu, para sahabat ﷺ sepakat bahwa memberi makan keluarga tidak memiliki ukuran tertentu, seperti telah disebutkan terdahulu. Sementara Allah Ta'ala menjadikan nafkah bagi keluarga sebagai landasan bagi makanan kafarat. Maka sudah tentu, makanan kafarat lebih tidak memiliki ukuran.

Adapun mereka yang menetapkan adanya ukuran makanan bagi keluarga, sesungguhnya dia mendasarkan kepada penetapan makanan kafarat, maka dikatakan padanya, "Sikap ini menyelisihi konsekuensi nash, sebab Allah Ta'ala menyebutkan makanan keluarga secara mutlak, lalu menjadikan hal itu sebagai landasan bagi makanan kafarat. Maka diketahui, makanan kafarat tidak memiliki ukuran tertentu sebagaimana landasannya.Tidak diketahui pula dari seorang sahabat pun penetapan ukuran makanan bagi isteri, padahal hal ini berlangsung di setiap waktu."

Mereka berkata, mengenai perbedaan-perbedaan yang kamu sebutkan, tidak ada padanya yang mengharuskan adanya penetapan makanan kafarat, dan secara ringkasnya ada lima perbedaan. *Pertama,* ia tidak berbeda dengan sebab perbedaan kondisi kelapangan dan kesulitan. *Kedua,* ia tidak diukur berdasarkan kecukupan. *Ketiga,* syariat tidak mewajibkannya menurut yang patut. *Keempat,* tidak boleh diganti dengan yang lain. *Kelima,* ia adalah hak Allah Ta'ala yang tidak gugur karena keridhaan manusia, berbeda dengan nafkah terhadap isteri.

Untuk menanggapi argumentasi ini dikatakan, memang benar, tidak ada keraguan akan benarnya perbedaan-perbedaan ini, namun dari mana sehingga ada keharusan menetapkan ukurannya berupa satu atau dua mud? Bahkan ia adalah pemberian makan yang wajib dari jenis yang diberi makan kepada keluarga. Meski semua hukum ini telah baku namun tidak menunjukkan penetapan ukuran dari sisi manapun.

Adapun yang kalian sebutkan dari kalangan sahabat tentang penetapan ukurannya, maka jawabannya ada dua sisi:

*Pertama,* sungguh kami telah menyebutkan dari sejumlah sahabat, di antaranya Ali, Anas, Abu Musa, dan Ibnu Mas'ud ﷺ, bahwa mereka berkata, "Cukup diberi makan kepada mereka dan diberi penghidupan."

*Kedua,* siapa yang diriwayatkan darinya perkara satu atau dua mud, maka mereka tidak menyebutkannya sebagai suatu ketetapan dan pembatasan, bahkan sekedar permisalan. Sungguh di antara mereka ada yang diriwayatkan darinya satu mud, darinya dua mud, satu gantang, boleh

sekedar diberi makan dan penghidupan, sekali makan, dan diriwayatkan pula sepotong atau dua potong roti. Jika ini dianggap sebagai perbedaan maka ia tidak dapat dijadikan hujjah. Namun bila perbedaan itu didasarkan kepada keadaan yang minta fatwa dan kondisi orang bersumpah atau membayar kafarat, maka persoalan cukup jelas. Sedangkan jika dikatakan sebagai permisalan maka demikian pula keadaannya. Maka ditinjau dari sisi mana pun, ia tidak dapat dijadikan hujjah untuk menetapkan ukuran tertentu.

Mereka berkata, tentang pemberian makan dalam konteks adanya gangguan ketika manasik, maka ia tidak masuk kategori yang kita bicarakan. Karena Allah Ta'ala telah berfirman, *"Hendaklah membayar fidyah berupa puasa, atau sedekah, atau kurban."* (Al-Baqarah: 196). Allah ﷻ menyebutkan ketiga perkara secara mutlak tanpa dikaitkan dengan sesuatu. Namun dinukil melalui jalur shahih dari Nabi ﷺ pembatasan puasa pada tiga hari, pembatasan makanan untuk enam orang miskin, masing-masing mereka sebanyak setengah sha. Allah ﷻ tidak menyebutkan pada fidyah ditempat ini dengan mengatakan, "Memberi makan enam orang miskin," tetapi diwajibkan sedekah secara mutlak, puasa secara mutlak, dank urban secara mutlak. Lalu Nabi ﷺ menjelaskan dengan ukuran farq, tiga hari, dan seekor domba.

Mengenai denda atas buruan, ia juga tidak masuk kategori yang kita bicarakan, sebab yang melakukannya hanya mengeluarkan makanan yang senilai hewan buruan, dan ini berbeda-beda sesuai perbedaan nilai hewan buruan itu. ia adalah pengganti bagi sesuatu yang dibinasakan sehingga tidak ada kaitannya dengan jumlah orang miskin. Namun yang diperhatikan adalah kadar makanan. Lalu makanan ini dibagikan kepada orang-orang miskin secukupnya dan bisa sebagiannya menerima lebih banyak dibanding sebagian yang lain. Ukuran jumlah makanan padanya sesuai nilai hewan buruan yang ditangkap. Ia bisa saja sedikit dan bisa pula banyak. Apa yang diberikan kepada orang miskin tidak juga memiliki ukuran tertentu.

Kemudian, penetapan biji-bijian mengharuskan adanya perkara yang sangat jelas kebatilannya. Sebab jika yang wajib diberikan suami kepada isterinya adalah biji-bijian, padahal kebanyakan manusia memberi makan keluarganya roti, maka jika kamu menjadikan ini sebagai tukar menukar niscaya masuk kategori riba, dan jika kamu tidak memasukkannya dalam lingkup tukar menukar, maka mendapatkan biji-bijian adalah hak isteri yang mesti ditunaikan suami, hak ini tidak gugur kecuali atas keridhaan si isteri, meski suami telah menukarnya dengan bahan makanan lain seperti

roti. Apabila hak itu tidak gugur, boleh bagi isteri menuntut suami walau setelah masa yang lama, meski suami setiap hari memberinya nafkah berupa roti dan daging. Kalau salah satu di antara keduanya meninggal, niscaya biji-bijian tetap menjadi utang bagi suami. Ia tetap dikeluarkan dari peninggalan meski isteri telah diberi nafkah yang cukup setiap harinya.

Sudah diketahui, syariat yang sempurna dan mengandung keadilan, hikmah, serta maslahat, tidak menghendaki hal seperti itu sedikitpun, menolaknya dengan segala upaya, sebagaimana ia juga ditolak oleh akal sehat dan norma yang ada. Tidak mungkin dikatakan, nafkah yang menjadi tanggungan suami menjadi gugur dengan sebab dirinya menafkahi si isteri berupa roti dan lauk pauk, dan ini dapat ditinjau dari dua sudut pandang:

*Pertama*, suami tidak menjual roti (atau makanan lainnya. Pen) tersebut kepada isterinya, dan suami tidak juga mengutangkan kepada isterinya hingga menjadi tanggungan si isteri, bahkan hubungan isteri dengan suaminya dalam hal itu seperti halnya tamu, karena terlarang menukar biji-bijian dengan yang lainnya menurut syara.' Kalau dikatakan bahwa nafkah (selain biji-bijian) menjadi tanggungan isteri, tetap tidak mungkin saling mengurangi utang, sebab kedua utang tersebut berbeda jenisnya. Sementara saling mengurangi utang hanya terjadi pada utang yang sama jenisnya.

*Kedua*, apabila kita mengambil kemungkinan kedua, yakni boleh tukar menukar dalam hal nafkah secara mutlak, baik dirham atau selainnya, karena ia adalah tukar menukar sesuatu yang belum menetap dan belum wajib, di mana ia hanya menjadi wajib sedikit demi sedikit, maka dikatakan tukar menukar ini tidaklah sah hingga ia menjadi tetap dengan berlalunya waktu, yangman saat itu boleh untuk ditukar sebagaimana menukar sesuatu yang telah menjadi tanggungan di antara utang piutang.

Ketika sebagian pengikut madzhab Syafi'i tidak menemukan cara keluar dari kemusykilan ini, akhirnya mereka berkata, "Adapun yang benar, apabila si isteri telah makan, maka gugurlah hak nafkah darinya." Ar-Rafi'i berkata dalam kitabnya *Al-Muharrar,* "Pandangan paling tepat adalah nafkah itu gugur." Pandangan ini dibenarkan An-Nawawi, karena praktik manusia di atasnya pada setiap waktu dan tempat, serta kecukupan si isteri dengan hal itu. Ar-Rafi'i berkata pula dalam kitab *Asy-Syarh Al-Kabir* dan *Al-Ausath,* "Di sini terdapat dua sudut pandang, adapun yang paling sesuai qiyas (logika) adalah tidak gugur, sebab suami belum menunaikan yang wajib, namun dia hanya melakukan secara suka rela apa yang tidak wajib." Lalu mereka menegaskan kedua sudut pandang ini hanya berlaku bagi perempuan yang bijak dan diizinkan walinya menafkahkan hartanya. Ada-

pun bila tidak demikian maka haknya itu tidak gugur tanpa ada perbedaan pendapat padanya.

## Pasal

### * Faidah Hadits Hindun Bahwa Boleh Menyebut Aib Seseorang Jika Mengadukan Suatu Perkara

Dalam hadits Hindun terdapat dalil membolehkan seseorang menyebut aib orang berutang padanya ketika dia mengadukan perkaranya, dan ini bukan termasuk ghibah. Hal yang serupa dengannya perkataan seseorang terhadap lawan perkaranya, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya dia suka berbuat dosa, dia tidak peduli dengan sumpahnya."

### * Kewajiban Nafkah Anak-Anak Menjadi Tanggung Jawab Bapak Saja

Hadits ini juga menjadi dalil bahwa kewajiban nafkah anak-anak adalah tanggung jawab bapak seorang diri. Ibu tidak bersekutu dengan si bapak dalam hal itu. Ini adalah ijma' para ulama, hanya saja terdapat perkataan syadz (yang ganjil) yang tak perlu digubris, bahwa ibu memiliki tanggung jawab menafkahi anak-anak setimpal dengan prosentase warisan yang didapatkannya. Pendukung pendapat ini mengatakan telah memberlakukan qiyas secara menyeluruh pada semua jenis laki-laki dan perempuan pada derajat yang sama, serta sama-sama sebagai ahli waris, maka nafkah menjadi kewajiban mereka, sebagaimana seseorang memiliki saudara laki-laki dan saudara perempuan, atau ibu dan kakek, atau anak laki-laki dan anak perempuan, maka nafkah menjadi kewajiban keduanya sesuai prosentase warisan masing-masing. Maka demikian juga halnya bapak dan ibu.

Namun, pendapat yang shahih, nafkah adalah kewajiban bagi *ashabah* secara khusus, dan semua ini didasarkan kepada keadaan bapak yang menyendiri dalam kewajiban nafkah, tanpa menyertakan ibu. Inilah konsekuensi daripada kaidah-kaidah syariat. Sebab *ashabah* menyendiri dalam memikul beban denda pembunuhan, perwalian nikah, perwalian kematian, dan warisan.

Imam Asy-Syafi'i telah menyebutkan secara tekstual, apabila berkumpul ibu dengan kakek atau bapak, maka nafkah menjadi tanggung jawab kakek saja. Ini adalah salah satu riwayat dari Imam Ahmad. Pendapat ini cukup kuat dari segi dalil. Demikian juga bila berkumpul anak

laki-laki dan anak perempuan, atau anak perempuan dan anak laki-laki dari anak laki-laki, maka Asy-Syafi'i berkata, "Nafkah pada ketiga kondisi ini dibebankan kepada anak laki-laki, karena dia adalah *ashabah.*" Ini juga adalah salah satu riwayat dari Imam Ahmad. Adapun riwayat kedua mengatakan nafkah dibebankan sesuai bagian yang didapatkan daripada warisan pada ketiga kondisi itu sekaligus.

Abu Hanifah berkata, "Nafkah pada masalah anak laki-laki dan anak perempuan, masing-masing menanggung separohnya, karena kedekatan keduanya adalah sama. Adapun dalam masalah anak perempuan dan anak laki-laki dari anak laki-laki, maka nafkah dibebankan kepada anak perempuan, karena hubungannya lebih dekat. Kemudian dalam masalah ibu dan anak perempuan maka nafkah dibebankan kepada ibu sebesar seperempatnya, lalu sisanya dibebankan kepada anak perempuan." Pendapat terakhir ini adalah perkataan Imam Ahmad. Asy-Syafi'i berkata, "Anak perempuan menanggung sendiri karena dia adalah *ashabah* bersama saudara laki-lakinya." Tetapi yang shahih adalah *ashabah* menanggung sendiri nafkah tersebut. Karena dia adalah pewaris mutlak.

Di sini terdapat dalil bahwa nafkah isteri dan kerabat disesuaikan dengan kecukupan, dan inilah yang patut. Kemudian orang yang memiliki hak nafkah boleh mengambilnya langsung jika dicegah oleh yang berkewajiban memberi nafkah.

Hadits Hindun ini dijadikan dalil oleh mereka yang membolehkan menjatuhkan vonis atas orang yang tidak ada. Tetapi tidak ada dalil padanya untuk hal itu. Sebab Abu Sufyan ada di dalam negeri dan tidak melakukan safar. Kemudian Nabi ﷺ tidak menanyai Hindun tentang bukti gugatannya. Padahal seorang penggugat tidak dipenuhi tuntutannya hanya sekedar klaimnya. Tetapi ini adalah fatwa dari beliau ﷺ.

Hadits ini dijadikan pula sebagai hujjah dalam masalah *azh-zhafr* (menemukan harta milik sendiri pada orang lain). Bahwa seseorang boleh mengambil harta pengutang jika dia mendapatkan hartanya sebanyak haknya padanya yang diingkari oleh pengutang tersebut. Hadits tidak menunjukkan kepada hal ini ditinjau dari tiga segi:

*Pertama,* sebab yang menetapkan adanya hak pada kisah ini cukup jelas, yaitu hubungan pernikahan, maka mengambil harta dari suami bukan sebagai khianat secara lahiriahnya, sehingga ia tidak masuk cakupan sabda Nabi ﷺ:

أَدِّ الْأَمَانَةَ إِلَى مَنِ ائْتَمَنَكَ وَلَا تَخُنْ مَنْ خَانَكَ

*"Tunaikan amanat kepada siapa yang memberimu amanat, dan jangan engkau khianati orang mengkhianatimu."*[65]

Oleh karena itu, Imam Ahmad menyatakan secara tekstual tentang kedua masalah di atas, seraya membedakan antara keduanya. Beliau melarang mengambil pada masalah *azh-zhafr* namun membolehkan bagi isteri mengambil haknya dari suaminya. Beliau mengamalkan kedua hadits itu sekaligus.

*Kedua,* cukup berat bagi isteri mengajukan permasalahannya kepada hakim, di mana hakim mengharuskan bagi suami untuk memberi nafkah atau berpisah. Tentu saja ini merupakan mudharat bagi si isteri sementara dia biasa saja mengambil haknya.

*Ketiga,* hak isteri senantiasa ada yang baru setiap harinya, maka ia bukanlah satu hak yang telah tetap sehingga mungkin dianggap sebagai utang, atau diajukan kepada hakim untuk diputuskan, berbeda dengan hak pemilik piutang.

## Pasal

### * Apakah Nafkah Menjadi Gugur dengan Berlalunya Waktu?

Sebagian ulama berhujjah dengan hadits Hindun untuk menyatakan nafkah gugur seiring berlalunya waktu, karena Nabi ﷺ tidak memberi peluang bagi Hindun untuk mengambil haknya yang telah lalu secukupnya, padahal Hindun telah mengatakan, "Sungguh suaminya tidak memberinya apa yang mencukupinya."Tetapi tidak ada dalam hadits ini dalil menunjukkan hal tersebut. Karena Hindun tidak mempermasalahkannya dan tidak pula menuntutnya. Hanya saja Hindun minta fatwa dari Nabi ﷺ, apakah boleh baginya mengambil apa yang mencukupi baginya, di masa yang akan datang? Maka Nabi ﷺ memberinya fatwa yang membolehkannya.

Kemudian, para ulama berbeda pendapat tentang nafkah para isteri dan kerabat, apakah keduanya menjadi gugur seiring berlalunya masa,

---

[65] Hadits shahih berdasarkan pendukung-pendukungnya, diriwayatkan Abu Daud, no. 3535, At-Tirmidzi, no. 1264, Ad-Darimi, 2/246, Ad-Daruquthni, no. 303, dan Al-Hakim, 2/46, dari hadits Abu Hurairah ﷺ, dan *sanad*nya hasan. Ia memiliki pendukung yang diriwayatkan Ad-Daruquthni, Adh-Dhiya`, dan Ath-Thabrani di kitab *Ash-Shaghir,* hal. 96, dari hadits Anas, dan Ath-Thabrani dari hadits Abu Umamah, serta Abu Daud, no. 3543, dari seorang laki-laki di kalangan sahabat. Lalu diriwayatkan pula Ad-Daruquthni dari Ubay bin Kaab.

atau tidak gugur, atau yang gugur adalah nafkah kerabat dan bukan nafkah isteri? Ada tiga pendapat:

*Pertama,* keduanya menjadi gugur seiring berlalunya waktu. Ini adalah madzhab Imam Abu Hanifah serta salah satu di antara dua riwayat dari Imam Ahmad.

*Kedua,* keduanya tidak menjadi gugur jika kerabat itu adalah anak kecil. Ini adalah salah satu sisi pandang dalam madzhab Syafi'i.

*Ketiga,* nafkah kerabat menjadi gugur dan nafkah isteri tidak gugur. Inilah pendapat masyhur dalam madzhab Syafi'i, Ahmad, dan Malik.

Kemudian mereka yang mengatakan nafkah menjadi gugur seiring berlalunya waktu, di antara mereka ada berkata, "Apabila hakim telah menetapkannya maka nafkah itu tidak menjadi gugur." Ini adalah pendapat sebagian ulama madzhab Syafi'i dan madzhab Ahmad. Sebagian lagi berkata, "Ketetapan hakim tidak berpengaruh sedikit pun dalam mewajibkannya apabila ia telah gugur seiring berlalunya waktu." Adapun yang disebutkan Abu Al-Barakaat dalam kitabnya *Al-Muharrar* adalah perbedaan antara nafkah isteri dan nafkah kerabat dalam hal itu. Beliau berkata, "Apabila seseorang menghilang beberapa waktu dan tidak memberi nafkah, maka menjadi keharusan baginya membayar nafkah terdahulu." Lalu disebutkan pula dari beliau, "Tidak menjadi keharusan baginya membayarnya kecuali kalau hakim telah menetapkannya."

Adapun nafkah kerabat, ini tidak wajib lagi setelah waktunya telah berlalu, meski telah ditetapkan oleh hakim, kecuali pemilik nafkah mengutang atas nama nafkah tersebut dengan izin dari hakim. Inilah pendapat yang benar. Tidak ada pengaruh ketetapan hakim dalam mewajibkan nafkah kerabat yang telah berlalu masanya, baik ditinjau dari segi riwayat, maupun ditinjau dari segi logika. Adapun dari segi riwayat, sesungguhnya tidak dikenal dari Imam Ahmad dan tidak pula murid-murid senior beliau, adanya kewajiban nafkah kerabat setelah masanya berlalu jika ditetapkan oleh hakim.

Hal ini tidak juga dinukil dari Imam Asy-Syafi'i serta ulama-ulama senior dalam madzhabnya, seperti penulis kitab *Al-Muhadzdzab, Al-Haawiy, Asy-Syaamil, An-Nihayah, At-Tahdzib, Al-Bayaan,* dan *Adz-Dzakha`ir.*[66] Tidak ada dalam kitab-kitab ini selain pernyataan gugurnya

---

[66] Al-Muhadzdzab karya Abu Ishak Asy-Syirazi (wafat 476 H), Al-Haawiy karya Abu Al-Hasan Al-Mawardi (wafat 450 H), Asy-Syaamil karya Ibnu Ash-Shabbagh (wafat 477 H), An-Nihayah karya Imam Al-Haramain Al-Juwaini (wafat 478 H), At-Tahdzib karya Al-Imam Al-Baghawi

nafkah tersebut tanpa pengecualian. Hanya saja pernyataan adanya kewajiban nafkah yang dimaksud apabila ditetapkan oleh hakim, ditemukan dalam kitab *Al-Wasith, Al-Wajiz,* dan *Syarh Ar-Rafi'i wa furu'ihi.*

Nashr Al-Maqdisi telah menegaskan dalam kitabnya *At-Tahdzib,* Al-Muhamili dalam kitabnya *Al-Uddah,* Muhammad bin Utsman dalam kitabnya *At-Tamhid,* dan Al-Bandanijiy dalam kitabnya *Al-Mu'tamad,* bahwa nafkah kerabat yang telah berlalu masanya sudah gugur meskipun telah ditetapkan oleh hakim. Mereka memberi alasan untuk menggugurkannya, bahwa ia adalah wajib sebagai bentuk saling menyantuni untuk menghidupkan jiwa. Oleh karena itu ia tidak wajib jika penerima nafkah itu berkecukupan. Alasan ini mengharuskan gugurnya nafkah tersebut baik sudah ditetapkan oleh hakim atau belum ditetapkan.

Abu Al-Ma'ali berkata, "Di antara perkara menunjukkan hal itu, nafkah kerabat dalam konteks kesenangan dan bukan kepemilikan, dan apa yang tidak wajib padanya kepemilikan dan dikembalikan kepada kecukupan, maka mustahil menjadikannya sebagai utang dalam tanggungan. Alasan ini menolak pula pendapat mereka yang mengatakan, "Nafkah anak kecil tetapi wajib meski masanya telah berlalu. Lalu beliau melemahkan pendapat ini dari sisi bahwa kewajiban berdasarkan apa yang mencukupi dengan kewajiban mengganti yang telah berlalu, termasuk perkara saling kontradiksi. Kemudian beliau mengemukakan alasan tentang tidak mungkin menetapkan ukuran nafkah itu dalam bentuk kehamilan menurut pendapat lebih benar. Apabila kita mengatakan, nafkah bagi anak kecil didasarkan bahwa wanita hamil berhak mendapatkannya atau manfaat darinya, sehingga ia seperti nafkah isteri. Dikatakan, oleh karena itu kami mengatakan tidak mungkin ditetapkan ukurannya. Lalu beliau berkata, "Ini berlaku pada kehamilan dan anak kecil. Adapun nafkah selain keduanya, maka ia tidak menjadi utang sama sekali." Demikian pernyataan beliau ﷺ.

Apa yang dikatakan para ulama di atas inilah yang benar. Karena dalam gambaran penetapan hakim perlu ditinjau lebih lanjut. Sebab mungkin hakim berkeyakinan nafkah menjadi gugur seiring berlalunya waktu atau tidak meyakini demikian. Apabila dia meyakini telah gugur, tidak boleh baginya menetapkan hukum menyelisihi hal itu, lalu mengharuskan apa yang dia yakini bukan suatu keharusan. Adapun bila hakim meyakini nafkah tidak gugur, meski dia tidak mengetahui seseorang berpendapat demikian kecuali berkenaan dengan anak kecil menurut salah

(wafat 516 H), Al-Bayaan karya Abu Al-Khair Al-Yamani Asy-Syafi'i (wafat 558 H0, dan Adz-Dzakha'ir karya Abu Al-Ma'ali Al-Makhzumi Asy-Syafi'i (wafat 550 H).

satu pendapat ulama madzhab Syafi'i, maka mungkin yang dia maksudkan penetapan itu sebagai kewajiban, atau pernyataan adanya kewajiban, atau penetapan ukurannya, atua perkara keempat. Jika yang dia maksudkan adalah kewajiban, maka ini termasuk mengadakan yang sudah ada, dan tidak ada pengaruh bagi penetapannya. Demikian juga apabila yang dimaksud adalah pernyataan adanya kewajiban. Maka penetapan dan tidaknya sama saja. Sedangkan bila yang dimaksud adalah penetapan ukuran wajib, niscaya penetapan hanya mempengaruhi sifat wajib berupa penambahan dan pengurangan, bukan tentang gugurnya dan penetapannya. Maka tidak ada pengaruh sama sekali bagi keputusan hakim dalam masalah wajib.

Demikianlah, di samping apa yang terdapat dalam penetapan berupa benturan dengan dalil-dalil terdahulu, bahwa yang wajib adalah memberi nafkah menurut yang patut. Hendaknya diberi makan dari apa yang dimakan dan diberi pakaian dari apa yang dipakai. Adapun jika yang dimaksudkan adalah perkara keempat maka mesti dijelaskan untuk diperhatikan keadaannya.

Jika dikatakan, perkara keempat yang dimaksud adalah tidak gugurnya nafkah seiring berlalunya waktu, inilah letak daripada hukum, dan ia yang berpengaruh padanya keputusan hakim, serta menjadi kaitannya.

Dijawab, bagaimana mungkin baginya meyakini gugurnya hal itu lalu dia mengharuskannya dan memutuskan menyelisihinya? Adapun bila dia meyakini nafkah tidak gugur, maka ini menyelisihi ijma.' Sementara diketahui keputusan hakim tidak menghilangkan sesuatu daripada sifatnya. Apabila sifat kewajiban ini adalah gugur seiring berlalunya waktu menurut syara', maka keputusan hakim tidak menghilangkan sifat hukum tersebut.

Kalau dikatakan, tersisa bagian yang lain, yaitu si hakim meyakini nafkah gugur seiring berlalunya waktu selama belum ditetapkan oleh hakim, namun bila sudah ditetapkan oleh hakim, maka nafkah itu menjadi eksis, sehingga si hakim memvonis tentang eksisnya nafkah dengan sebab ketetapan darinya, bukan karena berlalunya waktu.

Dijawab, ini tidak memberi faidah sedikit pun. Karena bila si hakim meyakini gugurnya nafkah dengan sebab berlalunya waktu, dan ini adalah yang benar dan sesuai syariat, maka tidak boleh baginya mengharuskan apa yang dia yakini telah gugur dan tidak eksis. Hal ini tak lain kecuali seperti seorang yang terdesak mengajukan perkara pada hakim, sementara pemilik makanan tidak terdesak, maka hakim memutuskan agar orang terdesak mengambil makanan tersebut lalu menggantinya, namun belum sempat makanan diambil keadaan mendesak telah hilang, dan orang ter-

desak tidak memberikan ganti pada pemilik makanan, namun kemudian kita katakan, hakim mesti mengharuskan orang terdesak memberikan ganti makanan, dan pemilik makanan hendaknya memberikan makanan kepada orang terdesak tadi.

Kerabat berhak mendapatkan nafkah untuk melangsungkan kehidupannya, apabila zaman yang wajib telah berlalu, maka maksud syariat untuk melangsungkan kehidupannya telah dicapai, sehingga tidak ada faidah untuk kembali kepada apa yang telah berlalu daripada sebab kehidupan serta sarananya, sementara maksud yang diinginkan telah tercapai, dan sudah cukup dengan satu sebab tanpa perlu kepada sebab lain.

Apabila dikatakan, argumentasi kalian ini tertolak bila dikaitkan dengan nafkah isteri, di mana nafkah isteri tetap wajib meski waktunya telah berlalu meski ukurannya belum ditetapkan, padahal makna yang kamu sebutkan di atas juga sudah tercapai.

Dijawab, penolakan meski memiliki hukum yang diketahui dari nash atau ijma.' Sementara gugurnya nafkah isteri seiring berlalunya waktu merupakan perkara yang diperselisihkan. Abu Hanifah dan Ahmad dalam salah satu riwayat darinya menggugurkan nafkah isteri apabila waktunya berlalu. Sementara Asy-Syafi'i dan Ahmad dalam riwayat lain tidak menggugurkannya. Adapun mereka yang tidak menggugurkannya membedakan antara nafkah isteri dan nafkah kerabat dengan beberapa perbedaan:

*Pertama,* nafkah kerabat adalah mempererat hubungan.

*Kedua,* nafkah isteri tetap wajib baik suami senang atau sulit, berbeda dengan nafkah kerabat.

*Ketiga,* nafkah isteri tetap wajib meski si isteri telah cukup dengan harta yang dimilikinya. Sementara nafkah kerabat tidak menjadi wajib kecuali bila dia dalam kesulitan dan membutuhkan.

*Keempat,* para sahabat ﷺ mewajibkan untuk si isteri nafkah yang telah berlalu, tidak dikenal dari seorang pun di antara mereka bahwa dia mewajibkan nafkah kerabat yang telah berlalu masanya. Disebutkan melalui jalur shahih dari Umar ﷺ, sesungguhnya beliau menulis kepada para pemimpin pasukan, tentang kaum laki-laki yang meninggalkan isteri-isteri mereka, maka beliau memerintahkan mereka agar memberi nafkah atau menceraikan isteri-isteri mereka itu, dan kalau mereka menceraikan hendaknya mengirimkan nafkah untuk masa-masa yang telah berlalu. Ternyata tidak ada seorang pun yang menyelisihi Umar ﷺ dalam hal itu. Ibnu Al-Mundzir ﷺ berkata, "Ini adalah nafkah yang menjadi wajib berdasarkan A Kitab dan Sunnah serta Ijma.' Apa yang menjadi wajib

berdasarkan hujjah-hujjah seperti ini niscaya tak akan gugur kecuali berdasarkan hujjah-hujjah yang sepertinya."

Mereka yang menggugurkan nafkah berkata, "Hindun telah mengadu kepada Nabi ﷺ bahwa Abu Sufyan tidak memberinya apa yang mencukupi baginya, lalu Nabi ﷺ membolehkan baginya mengambil di masa akan datang nafkah secukupnya, dan Nabi ﷺ tidak membolehkan baginya mengambil nafkah yang telah berlalu masanya. Perkataan kalian bahwa ia adalah nafkah tukar menukar, maka tukar menukar adalah mahar, dan hanya saja diwajibkan nafkah bagi isteri karena keberadaan si isteri dalam kungkungan suami, isteri pelayan bagi suami bagaikan tawanan, sehingga isteri masuk bagian orang-orang berada dalam tanggungan suami.

Artinya, nafkah isteri dalam konteks santunan, karena hakikatnya masing-masing dari suami isteri merasakan kenikmatan satu sama lain. Padahal kenikmatan yang didapatkan suami telah dibalas dengan mahar. Oleh karena itu, apabila isteri sudah bisa melangsungkan hidupnya di masa yang lalu tanpa nafkah dari suaminya, maka tidak ada alasan mengharuskan suami membayar kembali nafkah tersebut. Sementara Nabi ﷺ menjadikan nafkah isteri seperti nafkah kerabat, yaitu menurut yang patut, dan jugan seperti nafkah budak belian. Ketika jenis nafkah ini diwajibkan menurut yang patut sebagai santunan untuk melangsungkan hidup orang-orang dalam kepemilikan dan kungkungan serta mereka yang memiliki hubungan kerabat. Apabila isteri sudah tidak butuh lagi dengan berlalunya waktu maka tak ada alasan mengharuskan suami membayarnya.

Kepatutan apakah dalam mengharuskan suami membayar nafkah isterinya terdahulu lalu memenjarakannya karena hal itu, mempersulitnya, menyiksanya dengan memenjarakan dalam waktu lama, menyebabkan si isteri memenuhi kebutuhannya sendiri dengan keluar masuk serta bergaul dengan manusia lainnya akibat tidak ada suami di sisinya, dan hilangnya pandangan suami atasnya, seperti realita yang ada.

Hal ini telah mendatangkan kerusakan yang menyebar dan hanya Allah Ta'ala lebih mengetahuinya. Sampai kemaluan-kemaluan mengaduh kepada Allah Ta'ala akibat penjaga dan pelindungnya dipenjarakan. Lalu disia-siakan dalam pemenuhan kebutuhannya. Kita berlindung kepada Allah ﷻ untuk menyatakan bahwa syariat Allah Ta'ala datang membawa kerusakan yang percikannya telah beterbangan dan apinya telah berkobar. Hanya saja Umar bin Al-Khaththab ؓ memerintahkan para suami jika menceraikan isterinya agar mengirimkan nafkah terdahulu. Namun beliau ؓ tidak memerintahkan para suami jika kembali agar membayarkan

nafkah isterinya di hari-hari sebelumnya. Sungguh hal ini tidak dikenal dari seorang sahabat pun.

Keputusan mengharuskan suami membayar nafkah terdahulu apabila menceraikan isterinya, ini tidak berkonsekuensi mengharuskannya membayar nafkah sebelumnya, apabila dia kembali memberi nafkah dan tinggal bersama isterinya, serta menyambut isteri dalam segala kebutuhannya. Menjadikan salah satunya sebagai pedoman bagi yang lainnya adalah sikap tidak benar. Nafkah isteri menjadi wajib dari hari ke hari. Ia sama seperti nafkah kerabat. Adapun nafkah terdahulu maka dia tidak butuh lagi dengan berlalunya waktu. Sehingga tak ada alasan mewajibkan suami membayarnya.

Sungguh mewajibkan hal itu merupakan sumber datangnya permusuhan dan kebencian antara suami isteri. Ia bertentangan dengan apa yang dijadikan Allah Ta'ala antara keduanya berupa kecintaan dan kasih sayang. Perkataan inilah yang benar lagi terpilih dan tak ada yang ditunjukkan syariat selainnya. Para pengikut madzhab Syafi'i telah menegaskan bahwa pakaian isteri dan tempat tinggalnya menjadi gugur dengan sebab berlalunya waktu. Jika dikatakan keduanya sebagai pemberian kesenangan dan bukan kepemilikan, maka bagi mereka dalam hal itu ada dua sudut pandang.

## Pasal

### * Penetapan Nafkah Berupa Dirham Tidak Memiliki Landasan Dalam Kitab dan Sunnah

Adapun penetapan nafkah berupa dirham, sungguh ia tidak memiliki landasan dalam kitab Allah Ta'ala, dan tidak pula dalam sunnah Rasul-Nya ﷺ, serta tidak diketahui dari seorang pun di kalangan sahabat maupun tabi'in atau orang-orang yang mengikuti mereka. Bahkan ada pernyataan secara tekstual dari seorang pun di antara imam yang empat atau selainnya di antara imam-imam ahlusunnah. Cermatilah kitab-kitab atsar sunnah serta perkataan para imam yang ada di antara kita. Tunjukkan kepada kami di mana disebutkan penetapan nafkah berupa dirham.

Allah ﷻ mewajibkan nafkah kerabat, para isteri, dan budak-budak menurut yang sepatutnya. Sementara menetapkan nafkah berupa dirham bukan sesuatu yang patut. Bahkan perkara patut yang dinyatakan secara tekstual oleh Pemilik Syariat adalah memberi mereka makan seperti apa

yang kita makan, memberi pakaian seperti apa yang mereka pakai, dan tidak ada perkara patut selain ini.

Penetapan nafkah berupa dirham merupakan perkara mungkar. Nafkah berupa dirham bukan suatu kewajiban dan begitu pula penggantinya. Tentu saja tidak boleh mengganti sesuatu yang belum tetap dan belum dimiliki. Karena nafkah kerabat dan para isteri menjadi wajib sehari demi sehari. Kalaupun ia adalah utang yang telah tetap maka tetap tidak bisa diganti kecuali atas keridhaan isteri dan kerabat. Sebab dirham menjadikan pengganti bagi kewajiban pokok, yaitu berupa burr (gandum) menurut Asy-Syafi'i, atau makanan kebiasaan menurut jumhur. Lalu bagaimana pemberi nafkah dipaksa menukar hal itu dengan memberikan dirham tanpa keridhaan darinya? Begitu pula Pemilik Syariat tidak memaksanya atas hal itu? Sungguh ini menyelisihi kaidah-kaidah dasar syariat, pernyataan-pernyataan tekstual para imam, dan maslahat para hamba. Akan tetapi bila pemberi nafkah dan penerima nafkah sepakat atas hal itu niscaya diperbolehkan berdasarkan kesepakatan keduanya.

Belum lagi, masalah bolehnya isteri minta menukar nafkah wajib yang diberikan padanya, merupakan masalah serius yang diperselisihkan dalam madzhab Asy-Safi'i dan selainnya. Dikatakan, tidak ditukar, karena nafkahnya adalah makanan yang menjadi tanggungan, sehingga ia tidak dapat ditukar sebelum dikuasai, seperti yang diserahkan padanya. Oleh karena itu tidak boleh ditukar baik berupa dirham maupun pakaian atau yang lainnya. Sebagian lagi mengatakan boleh ditukar dengan selain roti dan tepung. Karena bila ditukar dengan keduanya maka masuk kategori riba. Ini berkenaan dengan penukaran bagi nafkah terdahulu. Adapun bila berkenaan dengan masa akan datang niscaya tidak diperbolehkan menurut semuanya. Sebab ia masih mungkin digugurkan sehingga tidak diketahui apakah benar-benar atau atau tidak ada.

# PENYEBUTAN APA-APA YANG DIRIWAYATKAN DARI KEPUTUSAN RASULULLAH ﷺ YANG MEMBERI PELUANG BAGI ISTERI BERPISAH DARI SUAMI APABILA SANG SUAMI KESULITAN MEMENUHI NAFKAH ISTERINYA

Imam Bukhari meriwayatkan dalam *Shahih*nya dari hadits Abu Hurairah ؓ dia berkata, Rasulullah ﷺ bersabda:

أَفْضَلُ الصَّدَقَةِ مَا تَرَكَ غِنًى

*"Nafkah paling utama adalah apa yang ditinggalkan karena tidak butuh."*

Dalam lafazh lain:

مَا كَانَ عَنْ ظَهْرِ غِنًى، وَالْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى، وَابْدَأْ بِمَنْ تَعُولُ، تَقُولُ الْمَرْأَةُ إِمَّا أَنْ تُطْعِمَنِي وَإِمَّا أَنْ تُطَلِّقَنِي، وَيَقُولُ الْعَبْدُ أَطْعِمْنِي وَاسْتَعْمِلْنِي، وَيَقُولُ الْوَلَدُ أَطْعِمْنِي إِلَى مَنْ تَدَعُنِي؟ قَالُوا: يَا أَبَا هُرَيْرَةَ سَمِعْتَ هَذَا مِنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ؟ قَالَ لَا. هَذَا مِنْ كِيسِ أَبِي هُرَيْرَةَ

*"Apa-apa yang dikeluarkan saat berkecukupan, dan tangan di atas lebih baik daripada tangan di bawah, mulailah dari yang menjadi tanggunganmu. Isteri berkata, 'Beri aku makan atau ceraikan aku,' budak berkata, 'Berilah aku makan atau pekerjakan aku,' anak berkata, 'Berilah aku makan, kepada siapa engkau tinggalkan aku?' Mereka*

*berkata, 'Wahai Abu Hurairah, apakah engkau mendengar hal ini dari Rasulullah ﷺ?' Beliau berkata, 'Tidak, ini berasal dari perbendaharaan Abu Hurairah.'"*[67]

An-Nasa`i menyebutkan hadits ini dalam kitabnya dan dikatakan padanya, "Mulailah dari yang menjadi tanggunganmu. Lalu ditanyakan, 'Siapa yang paling berhak ditanggung wahai Rasulullah?' Beliau berkata, 'Isterimu berkata, berilah aku makan, jika tidak ceraikan aku. Pelayanmu berkata, berilah aku makan dan pekerjakan aku. Anakmu berkata, berilah aku makan, kepada siapa engkau hendak meninggalkanku?'" Ini tercantum pada semua naskah kitab An-Nasa`i. Ia adalah catatan beliau berasal dari hadits Abu Said bin Ayyub, dari Muhammad bin Ajlan, dari Zaid bin Aslam, dari Abu Sahlih, dari Abu Hurairah رضي الله عنه. Adapun Said dan Muhammad adalah dua perawi tsiqah[68]

Ad-Daruquthni berkata, Abu Bakar Asy-Syafi'i menceritakan kepada kami, Muhammad bin Bisyr bin Mathr menceritakan kepada kami, Syaiban bin Farukh menceritakan kepada kami, Hammad bin Salamah menceritakan kepada kami, dari Ashim, dari Abu Sahlih, dari Abu Hurairah, sesungguhnya Nabi ﷺ bersabda, *"Isteri berkata kepada suaminya, 'Berilah aku makan atau ceraikan aku.'"* Al-Hadits.[69]

Ad-Daruquthni berkata, Utsman bin Ahmad bin As-Simak, Abdul Baqiy Ibnu Qani', dan Ismail bin Ali menceritakan kepada kami mereka berkata, Ahmad bin Al-Khazaz mengabarkan kepada kami, Ishak bin Ismail Al-Barudi menceritakan kepada kami, Ishak bin Manshur menceritakan kepada kami, Hammad bin Salamah menceritakan kepada kami, dari Yahya bin Said, dari Said bin Al-Musayyib, tentang seseorang yang tidak mendapati apa yang dia nafkahkan kepada isterinya, beliau berkata, "Dipisahkan antara keduanya."[70] Melalui *sanad* ini diriwayatkan pula hingga Hammad bin Salamah, dari Ashim bin Bahdalah, dari Abu Sahlih, dari Abu Hurairah رضي الله عنه, dari Nabi ﷺ, sama sepertinya.[71]

Said bin Manshur berkata dalam *Sunan*nya, Sufyan menceritakan kepada kami, dari Abu Az-Zinad dia berkata, aku bertanya kepada Said bin

---

[67] HR. Bukhari, 9/439 dan 440, Kitab An-Nafaqaat, Bab kewajiban nafkah atas keluarga dan tanggungan.

[68] Sanadnya hasan, diriwayatkan Ahmad dalam *Al-Musnad,* no. 9611 dan 7727, dan Ad-Daruquthni, 3/295 dan 296.

[69] HR. Ad-Daruquthni, 3/297, dan *sanad*nya *hasan.*

[70] HR. Ad-Daruquthni, 3/297.

[71] HR. Ad-Daruquthni, 3/297.

Al-Musayyib tentang seseorang tidak mendapati apa yang dinafkahkan kepada isterinya, apakah dipisahkan antara keduanya? Beliau berkata, "Benar." Aku berkata, "Satu tahun?" Beliau berkata, "Satu tahun." Ini kembali kepada sunnah Rasulullah ﷺ. Minimal masuk kepada deretan riwayat-riwayat *mursal* Said bin Al-Musayyib.

Para ahli fiqih berbeda tentang hukum masalah ini menjadi beberapa pendapat:

*Pertama,* suami dipaksa untuk memberi nafkah atau menceraikan. Sufyan meriwayatkan dari Yahya bin Said Al-Anshari, dari Ibnu Al-Musayyib dia berkata, "Apabila seseorang tidak mendapatkan apa yang dia nafkahkan kepada isterinya, maka dia dipaksa untuk menceraikannya."

*Kedua,* hanya saja yang bisa menceraikan sang isteri tersebut adalah hakim. Ini adalah pendapat Malik. Akan tetapi beliau berkata, "Suami diberi tangguh dalam hal tidak memberi nafkah selama satu bulan atau sekitar itu. Apabila masanya telah berakhir dan isteri dalam keadaan haidh, maka diakhirkan hingga si isteri suci dari haidh. Adapun dalam masalah sedekah (mahar) diberi tangguh selama dua tahun. Lalu hakim menjatuhkan talak raj'i (bisa rujuk) atas si isteri. Jika suami mendapatkan kelapangan memberi nafkah dalam masa iddah maka boleh baginya rujuk."

Adapun Imam Asy-Syafi'i memiliki dua pendapat. Pertama, si isteri diberi pilihan; jika dia mau tetap tinggal bersama suaminya (maka diperbolehkan baginya, lalu nafkahnya menjadi utang bagi suaminya. Sementara para ulama dalam madzhabnya berkata, "Ini berlaku bila isteri memberi peluang melakukan hubungan intim. Namun jika tidak maka nafkah tersebut telah gugur. Tetapi bila isteri memilih pisah maka pernikahan dibatalkan." Kedua, tidak ada hak bagi isteri untuk membatalkan pernikahan. Akan tetapi suami tidak berhak melarang isterinya untuk berusaha. Namun pendapat dalam madzhab mengatakan si isteri berhak minta pembatalan pernikahan.

### * Apakah Perpisahan Ini Sebagai Talak atau Pembatalan Pernikahan?

Mereka berkata, "Apakah perpisahan ini dianggap talak atau pembatalan pernikahan?" Di sini terdapat dua pendapat:

*Pertama,* ini termasuk talak, maka menjadi keharusan mengajukan persoalan kepada hakim agar hakim dapat menekan suami untuk menceraikan isterinya atau memberi nafkah. Jika suami tidak mau, maka hakim dapat menjatuhkan vonis talak raj'i. Kalau suami rujuk (tanpa memberi nafkah) maka hakim kembali menjatuhkan vonis talak dua. Jika suami rujuk lagi

(tanpa memberi nafkah) maka hakim menjatuhkan vonis talak tiga.

*Kedua,* ini termasuk pembatalan pernikahan (fasakh). Oleh karena itu, persoalan harus diajukan kepada hakim untuk memastikan ketidak mampuan, kemudian isteri menuntut pembatalan pernikahan. Kalau isteri memilih tetap tinggal bersama suaminya lalu ingin membatalkan pernikahan maka dia diberi hak atas hal itu. Sebab kewajiban nafkah senantiasa diperbaharui setiap harinya. Namun apakah isteri memiliki hak membatalkan pernikahan saat itu juga atau dia tidak berhak atasnya kecuali setelah berlalu tiga hari? Di sini terdapat dua pendapat. Adapun yang benar menurut mereka adalah yang kedua (yakni setelah tiga hari).

Mereka berkata, "Apabila suami mendapatkan nafkah isterinya pada hari ketiga, namun dia tidak mendapatkan nafkah untuk hari keempat, apakah pemberian tangguh diulangi dari awal?" Di sini juga terdapat dua sudut pandang. Hammad bin Abi Sulaiman berkata, "Suami yang tidak mampu memberi nafkah maka diberi tangguh selama satu tahun karena dikiaskan kepada suami impoten." Sementara Umar bin Abdul Aziz berkata, "Dia diberi kesempatan satu atau dua bulan." Imam Malik berkata, "Satu bulan atau sekitar itu."

Dari Imam Ahmad terdapat dua riwayat, salah satunya—dan ini merupakan makna lahir madzhabnya–, si isteri diberi pilihan antara tinggal bersama suaminya, atau membatalkan pernikahan. Apabila isteri memilih berpisah maka hendaknya mengajukan persoalan kepada Hakim. Kemudian hakim memberi pilihan kepada suami antara dijatuhi vonis pembatalan pernikahan, atau dipaksa menceraikan isterinya, atau memberi izin pada isteri untuk membatalkan pernikahan. Jika suami dijatuhi vonis pembatalan pernikahan atau dia mengizinkan isteri membatalkan pernikahan, maka perpisahan itu adalah pembatalan nikah, maka tak ada talak bagi suami dan tidak pula rujuk, meski suami mendapatkan kecukupan nafkah dalam masa iddah. Adapun jika hakim memaksa suami menceraikan isterinya, lalu suami mentalak raj'i, maka boleh baginya untuk rujuk. Namun bila suami rujuk kepada isterinya dan masih dalam kesulitan memberi nafkah, atau tidak mau memberi nafkah kepada isterinya, lalu isteri menuntut pembatalan pernikahan, maka dijatuhkan atasnya vonis pembatalan nikah dua dan tiga kali. Kalau isteri ridha tetap tinggal bersama suaminya meski tidak mendapatkan nafkah, lalu dia berubah pikiran untuk membatalkan pernikahan, atau dia menerima menikah sementara dia mengetahui keadaan suami yang susah, lalu tampak baginya untuk membatalkan pernikahan, maka dia boleh melakukannya.

Al-Qadhi berkata, makna lahir perkataan Ahmad, tidak ada hak bagi

isteri untuk membatalkan pernikahan pada dua kondisi tersebut, dan pilihannya dibatalkan. Ini juga adalah perkataan Imam Malik. Sebab si isteri telah ridha dengan aib suaminya dan melaksanakan akad sementara telah tahu akan kondisi suami. Oleh karena itu dia tidak berhak membatalkan pernikahan. Sebagaimana halnya seorang perempuan menikahi laki-laki impoten sementara dia tahu hal itu, lalu dia berkata setelah akad, "Aku telah meridhainya meskipun impoten." Inilah yang dikatakan qadhi sebagai keharusan daripada madzhab dan hujjah.

Mereka yang berpendapat isteri berhak membatalkan pernikahan meski awalnya telah ridha untuk tetap bersama suaminya, mereka ini berkata, "Hak isteri senantiasa diperbaharui setiap harinya, maka hendaknya diperbaharui pula haknya untuk membatalkan pernikahan seiring haknya yang selalu diperbaharui." Mereka berkata, "Karena keridhaan isteri mencakup pengguguran haknya pada apa-apa yang belum menjadi wajib disebabkan masanya belum tiba, maka tentu saja ia tidak bisa menggugurkannya, seperti menggugurkan hak syuf'ah sebelum terjadi jual beli." Mereka berkata lagi, "Demikian pula kalau isteri menggugurkan haknya terhadap nafkah di masa akan datang, maka nafkah tidak gugur. Sama halnya bila isteri menggugurkan hak nafkah baginya sebelum akad dan ridha tanpa nafkah. Begitu pula jika wanita menggugurkan mahar sebelum akad niscaya tidak menjadi gugur. Apabila tidak gugur kewajibannya maka tidak gugur pula pembatalan pernikahan yang menjadi ada dengan sebab kewajiban itu."

Mereka yang berpendapat hak isteri telah gugur memberi jawaban bahwa hak isteri dalam hal hubungan intim diperbaharui, meski demikian apabila isteri menggugurkan haknya membatalkan pernikahan dengan sebab impoten suami, maka haknya tersebut telah gugur, dan dia tidak memiliki hak untuk menariknya kembali.

Mereka berkata, "Pandangan kamu yang mengkiaskan hal itu kepada gugurnya hak syuf'ah (hak tetangga untuk membeli tanah tetangganya. Pen) adalah kias kepada pokok yang belum disepakati, dan tidak ditetapkan berdasarkan dalil, bahkan dalil menunjukkan hak syuf'ah telah gugur, apabila ia digugurkan sebelum terjadi jual beli. Sebagaimana dinukil melalui jalur shahih dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda:

لَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَبِيعَ حَتَّى يُؤْذِنَ شَرِيكَهُ، فَإِنْ بَاعَهُ وَلَمْ يُؤْذِنْهُ فَهُوَ أَحَقُّ بِالْبَيْعِ

*"Tidak halal baginya menjual hingga minta izin dari sekutunya, apabila*

*dia menjualnya sebelum minta izin dari sekutunya, maka sekutunya itu yang lebih berhak untuk membeli."*[72]

Hadits ini sangat tegas menunjukkan jika sekutu telah menggugurkan haknya sebelum jual beli maka dia tidak berhak lagi menuntutnya. Maka hal ini dijadikan sebagai landasan untuk menggugurkan nafkah isteri apabila isteri menggugurkannya. Kita mengatakan, "Pilihan untuk menolak mudharat. Maka ia menjadi gugur apabila digugurkan sebelum ia ada. Sama halnya hak syuf'ah." Kemudian apa yang kamu katakan bertentangan dengan kasus aib pada benda yang disewakan. Sebab penyewa apabila mendapatinya aib tersebut atau mengetahuinya namun memilih untuk tidak membatalkan sewa menyewa, maka dia tidak berhak lagi membatalkannya sesudah itu, padahal haknya untuk memanfaatkan benda itu juga diperbaharui setiap waktu, sama halnya dengan nafkah isteri yang senantiasa diperbaharui setiap hari.

Adapun perkataan, jika isteri menggugurkan haknya mendapatkan nafkah sebelum pernikahan, atau dia menggugurkan haknya terhadap mahar sebelum akad, ia tidaklah menjadi gugur, maka dijawab bahwa pengguguran hak sebelum ada sebab-sebab bagi hak itu secara keseluruhan, bukan seperti menggugurkannya sesudah ada sebab-sebabnya. Jawaban ini dikemukakan sekiranya dalam masalah yang mereka katakan itu telah disepakati. Adapun bila ada padanya perselisihan, maka tidak ada perbedaan antara dua hal yang digugurkan itu, lalu kami menyamakan antara kedua hukum tersebut, dan jika ada di antara keduanya perbedaan niscaya tidak bisa dikiaskan.

Lalu dinukil pula dari Imam Ahmad riwayat lain, bahwa isteri tidak berhak membatalkan pernikahan, dan ini adalah perkataan Abu Hanifah dan kedua sahabatnya. Atas dasar ini, tidak mengikat bagi si isteri untuk memberi peluang atas suaminya melakukan hubungan intim, sebab suami belum menyerahkan kepada isterinya imbalan bagi hubungan intim tersebut, maka tidak ada pula bagi isteri menyerahkan dirinya. Sama halnya sekiranya pembeli kesulitan menyerahkan harga barang, maka tidak ada pula keharusan bagi penjual menyerahkan barangnya. Maka menjadi keharusan suami membebaskan isterinya untuk berusaha sendiri dan mendapatkan nafkah bagi dirinya. Karena mengungkung si isteri tanpa nafkah merupakan kemudharatan baginya.

Jika dikatakan, kalau isteri berkecukupan, mengapa suami tidak berhak

---

[72] HR. Muslim, no. 1608 (134) Kitab Al-Musaaqaah, Bab Syuf'ah, dari hadits Jabir bin Abdullah.

mengungkungnya? Dijawab, para ulama telah mengatakan pula bahwa suami tetap tidak berhak mengungkungnya, karena suami hanya memiliki hak tersebut bila dia mencukupi kebutuhan dasar bagi isterinya, sehingga isteri tidak perlu lagi mencari sendiri kebutuhan asasi baginya berupa nafkah dan pakaian, dan saat itu isteri memiliki kewajiban untuk melayani kebutuhan suaminya untuk bersenang-senang terhadapnya. Apabila perkara-perkara ini tidak ada lagi niscaya suami tidak berhak mengungkung si isteri. Ini adalah pendapat sejumlah ulama dari kalangan salaf maupun khalaf.

Abdurrazzaq menyebutkan dari Ibnu Juraij dia berkata, aku bertanya kepada Atha` tentang laki-laki yang tidak mendapati sesuatu yang layak untuk menafkahi isterinya, maka beliau berkata, "Tidak ada hak bagi si isteri kecuali apa yang dia dapatkan, dan tidak ada hak bagi isteri menceraikan dirinya." Hammad bin Salamah meriwayatkan dari sekelompok ulama, dari Al-Hasan Al-Bashri, bahwa dia berkata tentang laki-laki yang tidak mampu memberi nafkah isterinya, maka beliau berkata, "Hendaknya isteri menyantuni suaminya, bertakwa kepada Allah, dan bersabar. Hendaknya pula suami memberi nafkah isterinya sebatas kemampuannya."

Abdurrazzaq menyebutkan dari Ma'mar dia berkata, aku bertanya kepada Az-Zuhri tentang laki-laki yang tidak mendapati apa yang dia nafkahkan kepada isterinya, apakah keduanya dipisahkan? Beliau berkata, "Hendaknya diberi kesempatan bagi suami dan tidak dipisahkan antara keduanya." Lalu beliau membaca firman-Nya:

لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ۚ سَيَجْعَلُ ٱللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا

*"Allah tidak membebani seseorang kecuali apa yang diberikan padanya. Sungguh Allah akan menjadikan sesudah kesulitan kemudahan."* (Ath-Thalaq: 7)

Ma'mar berkata, telah sampai kepadaku dari Umar bin Abdul Aziz, sama persis seperti perkataan Az-Zuhri. Lalu Abdurrazzaq menyebutkan pula dari Sufyan Ats-Tsauri, tentang perempuan mempersulit suaminya dalam hal nafkah, beliau berkata, "Dia adalah perempuan yang terkena ujian. Sepatutnya perempuan itu bersabar dan tidak berpegang kepada pendapat mereka yang mengatakan boleh memisahkan antara keduanya."

Saya (Ibnu Qayyim) berkata, dari Umar bin Abdul Aziz terdapat tiga riwayat, dan ini adalah salah satunya. Adapun riwayat kedua, diriwayatkan Ibnu Wahb, dari Abdurrahman bin Abi Az-Zinad, dari bapaknya dia berkata, Aku menyaksikan Umar bin Abdul Aziz berkata tentang suami

perempuan yang mengadu padanya bahwa suaminya tidak menafkahinya, "Berilah dia tangguh satu atau dua bulan, jika suami tetap tidak memberi nafkah kepada isterinya hingga masa tersebut, maka pisahkan antara keduanya."

Sedangkan riwayat ketiga, disebutkan Ibnu Wahb, dari Ibnu Lahi'ah, dari Muhammad bin Abdurrahman, sesungguhnya seorang laki-laki mengeluh kepada Umar bin Abdul Aziz, bahwa dia menikahkan puterinya kepada seorang laki-laki yang tidak mau menafkahinya, maka Umar mengirim utusan kepada sang suami agar dihadirkan, lalu laki-laki itu berkata, "Dia menikahkanku sementara dia mengetahui aku tidak memiliki sesuatu." Umar berkata, "Engkau menikahkannya sementara engkau mengetahuinya?" Dia berkata, "Benar." Umar berkata, "Lalu apa yang bisa aku lakukan? Pergilah dan bawa isterimu."

### * Madzhab Mereka yang Tidak Memisahkan Suami Isteri dengan Sebab Kesulitan Suami Memberi Nafkah

Pendapat yang tidak memisahkan suami isteri dengan sebab kesulitan suami memberi nafkah merupakan pendapat Ahli Zhahir seluruhnya. Imam Malik dan selainnya telah berdiskusi tentang ini. Malik berkata, "Aku dapati manusia mengatakan, 'Apabila suami tidak memberi nafkah isterinya maka keduanya dipisahkan.'" Dikatakan kepada Malik, "Sungguh para sahabat dahulu dalam kesulitan dan membutuhkan." Malik berkata, "Manusia saat ini tidak seperti itu, hanya saja seorang perempuan menikah karena berharap mendapatkan nafkah."

Makna perkataan beliau bahwa wanita-wanita di zaman sahabat mengharapkan kehidupan akhirat serta apa-apa yang ada di sisi Allah Ta'ala. Tujuan mereka menikah bukan kehidupan dunia. Oleh karena itu mereka tidak peduli dengan kesulitan hidup suami-suami mereka. Sebab suami-suami mereka demikian keadaannya. Adapun perempuan-perempuan saat ini, hanya saja mereka menikah karena mengharapkan dunia, nafkah, dan pakaian dari suami-suami mereka. Maka apa yang dikenal ini seperti yang dipersyaratkan dalam akad. Sedangkan kebiasaan di kalangan sahabat serta kondisi perempuan-perempuan mereka juga seperti yang dipersyaratkan dalam akad saat itu. Sementara syarat berdasarkan kebiasaan dalam madzhab beliau (Imam Malik) sama seperti syarat yang dilafazhkan. Hanya yang mengingkari perkataan Imam Malik ini adalah mereka yang tidak memahaminya dan tidak pula mengerti hakikatnya.

*** Madzhab Mereka yang Mengatakan Suami Ditahan Apabila Kesulitan Memberi Nafkah**

Dalam masalah ini terdapat madzhab lain, yaitu apabila suami kesulitan memberi nafkah, hendaknya suami tersebut ditahan (dipenjara) sampai dia mendapatkan apa yang dia nafkahkan. Madzhab ini orang-orang menukilnya dari Ibnu Hazm dan penulis kitab *Al-Mughni** serta selain keduanya, dari Ubaidillah bin Al-Hasan Al-Anbari Sang Qadhi Bashrah. Sungguh demi Allah, alangkah mengherankan pendapat ini, alasan apa yang mengharuskan kita mengumpulkan bagi laki-laki itu antara siksaan penjara dan siksaan kemiskinan serta siksaan jauh dari isterinya? Maha suci Allah. Sungguh ini adalah kedustaan yang nyata. Aku tidak menduga perkataan ini diucapkan oleh mereka yang telah menghirup aroma ilmu.

*** Madzhab Ibnu Hazm yang Membebani Perempuan Memberi Nafkah pada Suaminya Apabila Sang Suami Tidak Mampu Menafkahi Dirinya Sendiri**

Dalam masalah ini terdapat madzhab lain, yaitu isteri dibebani untuk memberi nafkah atas suaminya, jika suami tidak mampu menafkahi dirinya sendiri. Ini adalah madzhab Abu Muhammad bin Hazm. Tidak diragukan lagi madzhab ini lebih baik daripada madzhab Al-Anbari. Ibnu Ham berkata di kitab *Al-Muhalla,* "Apabila suami tidak mampu menafkahi dirinya sendiri, sementara isterinya seorang yang berkecukupan, maka nafkah suami dibebankan kepada si isteri, dan isteri tidak boleh menuntut kembali sesuatu pun daripada nafkah itu ketika suaminya telah berkecukupan. Landasan bagi hal ini adalah firman Allah ﷻ:

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ۚ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَارَّ

وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ ۚ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ

*'Atas para suami memberi rizki kepada mereka (para isteri) dan pakaian mereka menurut yang patut, seseorang tidaklah dibebani melainkan menurut kemampuannya, janganlah seorang ibu menimbulkan mudharat bagi anaknya, dan jangan pula seorang bapak menimbulkan mudharat bagi anaknya, dan bagi para ahli waris seperti itu.'* (Al-Baqarah: 233)

---

* Penulis kitab *"Al-Mughni"* adalah: Ibnu Quddamah Al-Maqdisiy, Hanbaliy–ed.

Isteri adalah seorang ahli waris, maka dia berkewajiban memberi nafkah berdasarkan teks Al-Qur`an."

Alangkah mengherankan pandangan Abu Muhammad (Ibnu Hazm) ini. Sekiranya beliau mencermati redaksi ayat, niscaya jelas baginya dari ayat itu hal yang menyelisihi pandangannya. Karena Allah ﷻ berfirman, *"Atas para suami memberi rizki kepada mereka (para isteri) dan pakaian mereka menurut yang patut."* Tidak diragukan lagi kata ganti *'mereka'* pada ayat itu adalah para isteri. Kemudian beliau berfirman, *"Atas para ahli waris sama seperti itu."* Allah Ta'ala menjadikan kewajiban nafkah atas para bapak atau ahli waris si anak untuk memberi nafkah kepada para isteri atau ibu-ibu serta memberi pakaian bagi mereka menurut yang patut. Sama seperti kewajiban mereka yang diwarisi. Lalu di mana pada ayat itu keterangan nafkah atas selain para isteri? Sehingga cakupan umum ayat dipahami seperti yang beliau (Ibnu Hazm) katakan?

### * Hujjah Mereka yang Tidak Membatalkan Pernikahan dengan Sebab Suami Kesulitan Memberi Nafkah

Mereka yang tidak membatalkan pernikahan dengan sebab kesulitan suami memberi nafkah berhujjah dengan firman Allah Ta'ala:

لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا

*"Hendaklah orang yang berkecukupan memberi nafkah daripada kecukupannya, dan orang yang disempitkan rizkinya hendaknya memberi nafkah dari apa yang diberikan Allah padanya, Allah tidak membebani seseorang kecuali apa yang diberikan padanya."* (Ath-Thalaq: 7)

Mereka berkata, "Jika Allah ﷻ tidak membebankan nafkah kepada suami pada kondisi tersebut, maka dia telah meninggalkan apa yang wajib atasnya, dan dia tidak berdosa dengan sebab meninggalkan tersebut, sehingga ia tidak menjadi sebab untuk memisahkan antara dirinya dengan orang dicintainya dan ketenangannya, lalu menyiksanya dengan hal itu."

Mereka berkata pula, Imam Muslim meriwayatkan dalam *Shahih*nya, dari hadits Abu Az-Zubair, dari Jabir, Abu Bakar dan Umar ﷺ masuk kepada Rasulullah ﷺ, maka keduanya mendapatinya sedang duduk dan disekitarnya isteri-isterinya, dan beliau ﷺ diam tidak berkata-kata. Abu Bakar berkata, "Wahai Rasulullah, bagaimana pendapatmu bila puteri Kharijah (isteri Abu Bakar) menuntut nafkah, lalu aku menghampirinya dan

memukuli lehernya?" Rasulullah ﷺ tertawa dan berkata, "Mereka ini ada di sekitarku -seperti engkau lihat- untuk meminta nafkah padaku." Maka Abu Bakar berdiri menghampiri Aisyah dan memukul lehernya. Umar juga berdiri menghampiri Hafshah dan memukul lehernya. Masing-masing dari keduanya berkata, "Kamu minta pada Rasulullah ﷺ apa yang tidak ada padanya?" Kami pun berkata, "Demi Allah, kami tidak meminta sesuatu pada Rasulullah ﷺ apa yang tidak ada padanya untuk selamanya." Kemudian Rasulullah ﷺ menyingkir dari mereka selama satu bulan. Lalu disebutkan hadits selengkapnya.[73]

Mereka berkata, lihatlah Abu Bakar dan umar رضي الله عنهما masing-masing memukul puteri mereka di hadapan Rasulullah ﷺ, ketika puteri-puteri mereka itu meminta nafkah yang tidak didapatkan Rasulullah ﷺ. Termasuk perkara mustahil keduanya memukul orang yang menuntut hak lalu Rasulullah ﷺ menyetujui perbuatan mereka. Maka kejadian ini menunjukkan kedua puteri mereka tidak memiliki hak atas apa yang keduanya minta daripada nafkah di saat suami dalam kondisi sulit. Apabila permintaan keduanya atas hal itu adalah batil, bagaimana perempuan diberi peluang menggagalkan pernikahan dengan sebab yang bukan menjadi haknya, dan tidak halal baginya. Sementara Allah Ta'ala telah memerintahkan pemilik piutang untuk memberi tangguh pengutang yang kesulitan hingga mendapat kemudahan, dan keadaan maksimal daripada nafkah adalah utang, maka si perempuan diperintah menunggu hingga datang kemudahan berdasarkan nash daripada Al-Qur`an, jika dikatakan nafkah tetap menjadi kewajiban dalam tanggungan suami. Adapun bila dikatakan nafkah telah gugur seiring berlalunya waktu, maka memberi peluang bagi isteri membatalkan pernikahan, justru lebih jauh lagi.

Mereka berkata, Allah Ta'ala mewajibkan bagi pemilik hak agar bersabar terhadap orang kesulitan, bahkan memotivasi orang itu agar bersedekah dengan cara meninggalkan haknya, dan apa yang selain kedua perkara ini termasuk kezhaliman yang tidak dibolehkan baginya. Kami mengatakan kepada perempuan seperti itu seperti yang difirmankan Allah Ta'ala tanpa ada perbedaan. Entah engkau memberi tangguh suamimu hingga mendapatkan kemudahan, atau engkau bersedekah dengan cara meninggalkan hakmu, dan tidak ada hak bagimu selain kedua pilihan ini.

Mereka berkata lagi, senantiasa ada di kalangan sahabat suami yang kesulitan dan suami yang berkecukupan, bahkan orang-orang yang susah

---

[73] HR. Muslim, no. 1478, Kitab Ath-Thalaq, Bab penjelasan bahwa pemberian pilihan kepada isteri bukanlah talak kecuali disertai niat.

di antara mereka berlipat kali banyaknya dibandingkan orang-orang berkecukupan, namun Nabi ﷺ tidak pernah memberi peluang kepada seorang isteri pun untuk membatalkan pernikahannya dengan sebab kesulitan suami memberi nafkah, dan beliau ﷺ tidak juga memberitahukan kepada isteri-isteri itu haknya, yaitu jika mau dia bisa bersabar, dan jika mau dia bisa membatalkan pernikahan. Sementara beliau ﷺ mensyariatkan hukum-hukum dari Allah Ta'ala atas perintah-Nya.

Anggaplah para suami saat itu meninggalkan hak-hak para isteri, apakah tidak ada seorang pun di antara isteri-isteri itu yang menuntut hak mereka? Sementara isteri-isteri Nabi ﷺ yang merupakan perempuan-perempuan terbaik di alam ini justru menuntut nafkah, sampai membuat Nabi ﷺ marah, lalu beliau ﷺ bersumpah untuk tidak masuk kepada mereka selama sebulan karena kekecewaannya sangat mendalam atas mereka? Sekiranya termasuk perkara yang baku dalam syariat, bahwa perempuan memiliki hak membatalkan pernikahan dengan sebab kesulitan suaminya, tentu permasalahan ini akan diajukan kepada beliau ﷺ, meski dari seorang perempuan. Padahal telah diajukan kepada beliau perkara yang kepentingannya dibawah daripada kepentingan nafkah, yaitu masalah hilangnya pernikahan. Isteri Rifa'ah pernah berkata kepada beliau ﷺ, "Sesungguhnya aku menikahi Abdurrahman bin Az-Zubair setelah pisah dari Rifa'ah, akan tetapi yang ada bersamanya hanya seperti jambul kain," maksudnya agar Nabi ﷺ memisahkan antara dirinya dengan Abdurrahman. Sementara telah diketahui, perkara seperti ini di antara mereka sangatlah langka dibandingkan masalah kesulitan dalam pemberian nafkah. Namun tidak seorang pun di antara perempuan yang menuntut agar dirinya dipisahkan dengan suaminya dengan sebab tidak adanya nafkah.

Mereka berkata, Allah Ta'ala telah menjadikan kefakiran dan kekayaan sebagai pemberian bagi para hamba, terkadang seseorang mengalami kefakiran di satu masa dan mendapatkan kecukupan di masa lainnya. Sekiranya setiap orang yang mengalami kefakiran dipisahkan darinya isterinya, niscaya bencana akan merajalela, keburukan menumpuk, serta akan sangat banyak pernikahan dibatalkan, sebab perpisahan itu berada dalam kekuasaan perempuan. Karena siapakah gerangan yang tidak pernah ditimpa kesulitan dan berat memberi nafkah pada sebagian keadaan?

Mereka berkata, sekiranya seorang perempuan tidak bisa memberikan pelayanan batin kepada suami karena sakit yang cukup lama, dan terasa sulit baginya melakukan hubungan intim, maka tidak ada hak bagi suami untuk membatalkan pernikahan. Bahkan para ulama mewajibkan atas suami memberi nafkah secara sempurna meski isterinya kesulitan ber-

hubungan suami isteri. Lalu bagaimana sehingga isteri diberi peluang membatalkan pernikahan dengan sebab kesulitan suami memberi nafkah yang hakikatnya adalah imbalan bagi hubungan intim?

Mereka berkata, adapun hadits Abu Hurairah, sungguh telah ditegaskan padanya bahwa lafazh, "Isterimu mengatakan, 'nafkahilah aku atau ceraikan aku', berasal dari perbendaharaan beliau sendiri, bukan berasal dari perkataan Nabi ﷺ. Pernyataan ini terdapat dalam kitab *Ash-Shahih* dinukil dari beliau رضي الله عنه. Lalu dinukil pula dari beliau oleh Said bin Abi Said dia berkata, kemudian Abu Hurairah berkata, "Apabila menceritakan hadits 'Isterimu berkata ...' maka disebutkan pula keterangan tambahannya."

Mengenai hadits Hammad bin Salamah, dari Ashim bin Bahdalah, dari Abu Sahlih, dari Abu Hurairah, dari Nabi ﷺ sama sepertinya. Beliau mengisyaratkan kepada hadits Yahya bin Said, dari Said bin Al-Musayyib, tentang laki-laki yang tidak mendapatkan apa yang diberikan sebagai nafkah terhadap isterinya, di mana beliau berkata, "Dipisahkan antara keduanya." Maka ini adalah hadits mungkar, tidak ada kemungkinan memiliki sumber dari Nabi ﷺ, dan kemungkinan terbaik baginya adalah berasal dari Abu Hurairah رضي الله عنه saja. Tampaknya, hadits itu diriwayatkan dari segi makna. Maksudnya perkataan Abu Hurairah رضي الله عنه, "Isterimu berkata, 'Berilah aku makan atau ceraikan aku.'" Namun dikatakan hadits ini diriwayatkan Abu Hurairah dari Nabi ﷺ, bahwa beliau ﷺ ditanya tentang seseorang yang tidak mendapatkan nafkah untuk isterinya, lalu beliau ﷺ menjawab, "Dipisahkan antara keduanya," maka demi Allah, sungguh Rasulullah ﷺ tidak mengatakan ini, dan Abu Hurairah رضي الله عنه tidak mendengar dari beliau ﷺ, dan tidak juga dia ceritakan dari Nabi ﷺ.

Bagaimana mungkin dikatakan hadits itu dari Nabi ﷺ, sementara Abu Hurairah sendiri tidak memperbolehkan diriwayatkan dari Nabi ﷺ lafazh, "Isterimu berkata, 'Berilah aku makan atau ceraikan aku.'" Bahkan beliau رضي الله عنه mengatakan, "Ini berasal dari perbendaharaan Abu Hurairah," agar tidak timbul dugaan penisbatan hal itu kepada Nabi ﷺ.

Perkara yang ditunjukkan pokok-pokok syariat dan kaidah-kaidahnya dalam masalah ini, bahwa seorang laki-laki apabila menipu perempuan dengan menampakkan diri sebagai hartawan, lalu si perempuan menerimanya atas dasar itu, kemudian tampak bahwa dia tidak memiliki sesuatu, atau dia memiliki harta namun tidak mau memberi nafkah bagi suaminya, kemudian si isteri tidak mampu mengambil sendiri apa yang mencukupi baginya daripada harta suaminya maupun atas bantuan hakim, maka perempuan ini berhak membatalkan pernikahan. Namun jika seorang

perempuan menerima seorang laki-laki, sementara dia mengetahui kondisi sulit laki-laki itu, atau si laki-laki seorang yang berkecukupan, namun hartanya ditimpa musibah yang membinasakannya, maka si perempuan tidak memiliki hak membatalkan pernikahan. Manusia senantiasa ditimpa kefakiran sesudah kemudahan. Namun tidak ada yang mengadukan perkara itu kepada hakim untuk dipisahkan antara suami dan isteri. Wabillahi taufiq.

*** Apakah Isteri Berhak Membatalkan Pernikahan Jika Suami Kesulitan Memberikan Mahar?**

Mayoritas ahli fiqih berkata, "Isteri tidak berhak membatalkan pernikahan dengan sebab kesulitan suami memberikan mahar." Ini adalah perkataan Abu Hanifah dan para sahabatnya. Ini pula pendapat shahih dalam madzhab Ahmad ﷺ serta dipilih oleh kebanyakan pengikutnya. Begitu juga ia adalah pendapat sejumlah besar ulama-ulama dalam madzhab Syafi'i.

Syaikh Abu Ishak dan Abu Ali bin Abi Hurairah memberi perincian dalam masalah ini. keduanya berkata, "Jika kesulitan memberi mahar terjadi sebelum *dukhul* maka isteri berhak membatalkan pernikahan. Namun bila terjadi sesudahnya maka tidak ada hak pembatalan pernikahan baginya." Ini adalah salah satu sisi pandang dalam madzhab Ahmad. Padahal mahar itu adalah imbalan yang murni, dan ia lebih patut dipenuhi daripada harga barang, seperti ditunjukkan oleh nash. Semua yang diakui tidak membatalkan pernikahan maka serupa dengannya dalam masalah nafkah lebih utama.

Jika dikatakan, kesulitan dalam nafkah mendatangkan mudharat bagi isteri yang tidak sama seperti mudharat karena kesulitan mahar, karena kekuatan tubuh bisa saja tegak tanpa mahar, berbeda halnya dengan nafkah. Dijawab, kekuatan tubuh bisa saja tegak tanpa nafkah dari suami, seperti si isteri membiayai hidupnya dari hartanya sendiri, atau dinafkahi para kerabatnya, atau makan dari hasil usahanya. Ringkasnya, isteri bisa menghidupi dirinya dengan penghidupannya saat iddah, dan masa kesulitan suami seluruhnya dianggap sebagai iddah.

Kemudian para ulama yang membolehkan pembatalan pernikahan bagi isteri mengatakan, "Boleh bagi isteri membatalkan pernikahan meskipun dirinya memiliki harta sangat banyak daripada emas dan perak, selama suaminya tidak mampu memberi nafkah untuknya." Berhadapan dengan pendapat ini adalah pandangan sang meriam dari barat, yakni Abu Muhammad Ibnu Hazm, "Wajib bagi isteri memberi nafkah bagi suami

pada kondisi tersebut. Isteri memberikan hartanya pada isterinya serta memberi peluang untuk bersenang-senang dengannya." Lalu termasuk suatu keanehan perkataan Al-Anbari bahwa suami pada kondisi demikian hendaknya dimasukkan penjara.

Apabila engkau mencermati pokok-pokok syariat dan kaidah-kaidahnya, serta apa yang tercakup di dalamnya daripada maslahat dan penolakan mudharat, menolak kerusakan paling besar dengan menempuh yang paling kecil darinya, serta melepas maslahat paling kecil untuk mendapatkan yang lebih besar, niscaya akan jelas bagimu pendapat paling benar di antara pandangan-pandangan dalam masalah ini. *Wabillahi Taufiq.*

## Pasal
## Keputusan Rasulullah ﷺ yang Sesuai Kitab Allah Ta'ala Bahwa Perempuan Ditalak Selamanya Tidak Berhak Atas Nafkah dan Tempat Tinggal

Muslim meriwayatkan dalam *Shahih*nya, dari Fathimah binti Qais, sesungguhnya Abu Amr bin Hafsh menceraikannya untuk selamanya, sementara dia (Abu Amr) tidak ada di tempat. Lalu Abu Amr mengirimkan wakilnya kepada isterinya membawa sya'ir (gandum). Namun Fathimah marah kepada wakil, hingga dia berkata, "Demi Allah, tidak ada hak bagimu atas kami sesuatu pun." Fathimah datang kepada Rasulullah ﷺ dan menyebutkan hal itu serta perkataan si wakil. Maka beliau ﷺ bersabda, "Tidak ada hak bagimu atas nafkah." Lalu beliau ﷺ memerintahkannya agar melalui masa iddahnya di rumah Ummu Syuraik. Setelah itu beliau ﷺ bersabda, "Itu adalah wanita yang senantiasa didatangi sahabat-sahabatku, hendaklah engkau melalui masa iddahmu di rumah Ibnu Ummi Maktum, karena dia seorang yang buta, sehingga engkau bisa melepaskan kainmu. Apabila engkau telah halal (selesai iddah) beritahukanlah padaku." Fathimah berkata, ketika aku halal (selesai iddah), aku sebutkan kepada beliau bahwa Mu'awiyah bin Abi Sufyan dan Abu Jahm masing-masing meminangku, maka Rasulullah ﷺ bersabda, "Adapun Abu Jahm tidak meletakkan tongkat dari pundaknya, sedangkan Mu'awiyah seorang miskin tak ada harta baginya, menikahlah dengan Usamah bin Zaid." Tetapi Fathimah tidak menyukainya. Lalu Nabi ﷺ bersabda, "Menikahlah dengan Usamah

bin Zaid." Akhirnya dia menikahi Usamah dan Allah menjadikan padanya kebaikan sehingga membuat iri.[74]

Dalam *Shahih* beliau disebutkan pula dari Fathimah, bahwa dia ditalak suaminya pada masa Rasulullah ﷺ, lalu suaminya memberinya nafkah secukupnya, ketika melihat hal itu dia berkata, "Demi Allah, sungguh aku akan memberitahukan Rasulullah ﷺ, apabila aku berhak atas nafkah maka aku ambil darinya yang secukupnya bagiku, tapi bila tidak ada nafkah bagiku niscaya aku tidak ambil darinya sedikit pun." Dia berkata, "Aku menyebutkan hal itu kepada Rasulullah ﷺ maka beliau bersabda, "Tidak ada nafkah bagimu dan tidak ada tempat tinggal."[75]

Dalam *Shahih Muslim* pula dari Fathimah, sesungguhnya Abu Hafsh bin Al-Mughirah Al-Makhzumi melakukan talak tiga terhadapnya, kemudian dia pergi ke Yaman, maka keluarga beliau berkata kepada isterinya, "Tidak ada hak bagimu atas kami daripada nafkah." Khalid bin Al-Walid berangkat bersama beberapa orang mendatangi Rasulullah ﷺ di rumah Maimunah. Mereka berkata, "Sesungguhnya Abu Hafsh melakukan talak tiga terhadap isterinya. Apakah isterinya berhak atas nafkah?" Rasulullah ﷺ bersabda, "Tidak ada baginya nafkah dan wajib baginya iddah." Lalu Nabi ﷺ mengirim utusan kepadanya, "Jangan mendahuluiku dengan dirimu." Kemudian beliau ﷺ memerintahkannya pindah ke rumah Ummu Syuraik. Setelah itu beliau mengirim utusan lagi kepadanya, "Sesungguhnya Ummu Syarik didatangi kaum muhajirin yang pertama, pergilah ke rumah Ibnu Ummi Maktum yang buta, sungguh engkau jika meletakkan kerudungmu niscaya dia tidak melihatmu." Fathimah pergi kepadanya. Ketika iddahnya berakhir maka Rasulullah ﷺ menikahkannya dengan Usamah bin Zaid bin Haritsah.[76]

Masih dalam *Shahih Muslim,* dari Ubaidillah bin Abdullah bin Utbah, sesungguhnya Amr bin Hafsh bin Al-Mughirah bersama Ali bin Abi Thalib keluar menuju ke Yaman, kemudian dia mengirim kabar kepada isterinya Fathimah binti Qais tentang talak terakhir yang tersisa daripada talaknya, lalu dia memerintahkan Al-Harits bin Hisyam dan Ayyasy bin Abi Rabi'ah untuk memberikan nafkah pada isterinya tersebut, namun keduanya berkata kepadanya, "Demi Allah, tidak ada bagimu daripada nafkah, kecuali jika engkau dalam keadaan hamil." Dia (Fathimah) datang kepada Rasulullah ﷺ dan menyebutkan perkataan keduanya. Nabi ﷺ bersabda,

---

[74] HR. Muslim, no. 1480, Kitab Ath-Thalaq, Bab Wanita ditalak tiga tidak ada nafkah baginya.
[75] HR. Muslim, no. 1480 (37).
[76] HR. Muslim, no. 1480 (38).

"Tidak ada nafkah bagimu." Dia minta izin kepada Nabi ﷺ untuk pindah dan beliau ﷺ mengizinkannya. Dia berkata, "Di mana wahai Rasulullah?" Beliau bersabda, "Ke Ibnu Ummi Maktum." Beliau seorang yang buta sehingga dia bisa meletakkan kainnya di sisinya dan beliau tidak melihatnya. Ketika iddahnya telah berakhir, Nabi ﷺ menikahkannya dengan Usamah bin Zaid. Di kemudian hari, Marwan mengutus kepadanya Qubaishah bin Dzu'aib untuk menanyainya tentang hadits, maka dia pun menceritakan kepadanya. Marwan berkata, "Kita tidak mendengar hadits ini kecuali dari seorang perempuan. Sungguh kita akan mengambil kebiasaan manusia yang kita dapatkan mereka di atasnya." Ketika perkataan Marwan sampai kepada Fathimah maka beliau berkata, "Antara kamu dan kalian Al-Qur`an." Allah ﷻ berfirman:

لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ

*"Jangan kamu keluarkan mereka dari rumah-rumah mereka, dan janganlah mereka keluar kecuali mereka melakukan kekejian yang nyata,"* hingga firman-Nya:

لَا تَدْرِى لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا

*"Engkau tidak tahu barangkali Allah menjadikan sesudah itu suatu urusan."* (Ath-Thalaq: 1)

Fathimah berkata, "Ini bagi perempuan yang masih bisa dirujuk. Lalu urusan apa yang terjadi sesudah talak tiga? Bagaimana kamu mengatakan tidak ada nafkah baginya jika tidak dalam keadaan hamil? Lalu atas dasar apa kamu mengungkungnya?"[77]

Abu Daud meriwayatkan pada hadits ini melalui *sanad* Imam Muslim, sesudah perkataan Ayyasy bin Abi Rabi'ah dan Al-Harits bin Hisyam, "Tidak ada nafkah bagimu kecuali engkau dalam keadaan hamil." Maka dia datang kepada Nabi ﷺ dan beliau bersabda:

لَا نَفَقَةَ لَكِ إِلَّا أَنْ تَكُونِي حَامِلًا

*"Tidak ada nafkah bagimu kecuali jika engkau dalam keadaan hamil."*[78]

---

[77] HR. Muslim, no. 1480 (41).

[78] HR. Abu Daud, no. 2290, Kitab Ath-Thalaq, Bab tentang nafkah perempuan yang ditalak selamanya.

Diriwayatkan juga dalam *Shahih Muslim,* dari Asy-Sya'bi dia berkata, aku masuk kepada Fathimah binti Qais, aku tanyakan padanya tentang keputusan Rasulullah ﷺ atasnya, maka dia berkata, "Dia ditalak selamanya oleh suaminya, lalu aku mengadukannya kepada Rasulullah ﷺ tentang tempat tinggal dan nafkah, namun beliau ﷺ tidak menetapkan untukku tempat tinggal dan tidak pula nafkah, dan beliau memerintahkanku untuk melalui iddah di rumah Ibnu Ummi Maktum."[79]

Dalam *Shahih Muslim,* dari Abu Bakar bin Abi Al-Jahm Al-Adawi dia berkata, aku mendengar Fathimah binti Qais berkata, dia ditalak tiga oleh suaminya, lalu Rasulullah ﷺ tidak menetapkan untuknya tempat tinggal dan tidak pula nafkah. Dia berkata, "Rasulullah ﷺ bersabda kepadaku, *'Apabila engkau telah halal (selesai iddah) maka beritahukan kepadaku',* maka aku memberitahukan kepadanya." Setelah itu beliau dipinang oleh Mu'awiyah, Abu Jahm, dan Usamah bin Zaid. Rasulullah ﷺ bersabda:

أَمَّا مُعَاوِيَةُ فَرَجُلٌ تَرِبٌ لَا مَالَ لَهُ، وَأَمَّا أَبُوْ جَهْمٍ فَرَجُلٌ ضَرَّابٌ لِلنِّسَاءِ وَلَكِنْ أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ

*"Adapun Mu'awiyah seorang yang miskin tidak ada harta baginya, sedangkan Abu Jahm seorang laki-laki pemukul perempuan, akan tetapi Usamah bin Zaid."* Dia menggerakkan tangannya seperti ini, "Usamah!!! Usamah!!!" Rasulullah ﷺ bersabda kepadanya:

طَاعَةُ اللهِ وَطَاعَةُ رَسُوْلِهِ خَيْرٌ لَكِ

*"Taat kepada Allah dan taat kepada Rasul-Nya adalah lebih baik bagimu."* Dia pun menikahinya dan menjadi iri.[80]

Dalam *Shahih Muslim,* dari Fathimah dia berkata, suamiku Abu Amr bin Hafsh bin Al-Mughirah mengutus Ayyasy bin Abi Rabi'ah kepadaku untuk menyampaikan talakku, lalu dikirim bersamanya lima *sha'* kurma dan lima *sha'* sya'ir. Aku berkata, "Tidak adakah bagiku nafkah selain ini? Lalu aku tidak boleh melalui iddah di tempat tinggal kalian?" Dia berkata, "Tidak." Aku pun mengenakan pakaianku dengan baik lalu datang kepada Rasulullah ﷺ. Beliau ﷺ bertanya, "Talak berapa yang dilakukannya kepadamu?" Aku menjawab, "Talak tiga." Beliau bersabda, *"Dia benar,*

---

[79] HR. Muslim, no. 1480 (42).

[80] HR. Muslim, no. 1480 (47).

*tidak ada bagimu nafkah, lakukanlah iddah di rumah Ibnu Ummi Maktum, sungguh dia buta matanya, sehingga engkau bisa meletakkan kainmu di sisinya. Apabila iddahmu telah berakhir maka beritahukan kepadaku."*[81]

Imam An-Nasa`i meriwayatkan hadits ini dalam kitab *As-Sunan* karyanya, melalui jalur-jalur dan lafazh-lafazhnya, sebagian *sanad*nya itu adalah shahih tidak ada celaan padanya, bahwa Nabi ﷺ bersabda kepadanya:

إِنَّمَا النَّفَقَةُ وَالسُّكْنَى لِلْمَرْأَةِ إِذَا كَانَ لِزَوْجِهَا عَلَيْهَا الرَّجْعَةُ

*"Hanya saja nafkah dan tempat tinggal untuk perempuan yang suaminya masih bisa rujuk kepadanya."*[82]

Imam Ad-Daruquthni meriwayatkannya dan dia berkata, "Dia datang kepada Rasulullah ﷺ dan menyebutkan hal itu padanya. Dia berkata, 'Beliau ﷺ tidak menetapkan bagiku tempat tinggal dan tidak pula nafkah, dan beliau bersabda:

إِنَّمَا السُّكْنَى وَالنَّفَقَةُ لِمَنْ يَمْلِكُ الرَّجْعَةَ

*"Hanya saja tempat tinggal dan nafkah bagi mereka yang masih bisa rujuk.'"*

An-Nasa`i meriwayatkan pula lafazh ini dan *sanad* keduanya adalah shahih.[83]

### Penjelasan Kesesuaian Keputusan Ini Terhadap Kitab Allah ﷻ

Allah Ta'ala berfirman:

*"Wahai Nabi, apabila kamu menceraikan perempuan-perempuan, ceraikanlah mereka ketika menghadapi iddah-iddah mereka, dan hitunglah iddah, dan takutlah kamu kepada Allah Rabb kamu, jangan kamu keluarkan mereka dari rumah-rumah mereka, dan janganlah mereka keluar kecuali mereka mendatangkan kekejian nyata. Itulah batasan-batasan Allah, barang siapa melanggar batasan-batasan Allah maka sungguh dia telah menzhalimi dirinya, engkau tidak tahu barangkali Allah mengadakan sesudah itu suatu urusan. Apabila telah telah sampai kepada batasan (iddah) mereka, tahanlah mereka dengan*

---

[81] HR. Muslim, no. 1480 (48).

[82] HR. An-Nasa`i, 6/144, Kitab Ath-Thalaq, Bab keringanan dalam hal itu. Sanadnya shahih.

[83] HR. Ad-Daruquthni, hal. 434, dan An-Nasa`i, 6/144, *sanad*nya shahih seperti dikatakan penulis di atas ﷺ.

*cara yang ma'ruf, atau pisahkan mereka dengan cara yang ma'ruf, lalu persaksikan dua orang saksi adil di antara kamu, dan tegakkanlah persaksian untuk Allah" hingga firman-Nya, "Allah telah menjadikan bagi segala sesuatu ketetapannya."* (Ath-Thalaq: 1-3)

Allah ﷻ memerintahkan para suami yang masih bisa rujuk, apabila telah sampai batas akhir iddah, hendaknya menahan isteri mereka yang ditalak, atau melepaskan mereka, dan mereka ini diperintah agar tidak mengeluarkan isteri mereka dari rumah mereka selama masa iddah. Begitu pula diperintah kepada para isteri yang dalam masa iddah agar tidak keluar dari rumah suami-suami mereka. Maka ini menunjukkan dikeluarkannya para isteri yang tidak bisa dirujuk lagi sesudah talak terjadi. Sesungguhnya Allah Ta'ala telah menyebutkan untuk para isteri yang ditalak hukum-hukum saling berkaitan. Setiap salah satunya tidak terpisah dari yang lainnya.

*Pertama,* para suami tidak mengeluarkan isteri-isteri mereka dari rumah.

*Kedua,* para isteri tidak keluar dari rumah-rumah suami-suami mereka.

*Ketiga,* para suami boleh menahan isteri-isteri mereka dengan cara yang ma'ruf sebelum iddah berakhir, atau tidak menahan mereka, dan hendaknya melepaskan mereka dengan cara yang baik.

*Keempat,* mempersaksikan orang-orang adil, yaitu mempersaksikan atas rujuk baik sebagai kewajiban, atau *mustahab* (disukai). Lalu Allah ﷻ mengisyaratkan hikmah akan hal itu, dan dijelaskan hukum ini berlaku khusus bagi perempuan-perempuan yang masih bisa rujuk, sebagaimana firman-Nya:

لَا تَدْرِى لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا

*"Engkau tidak tahu, mudah-mudahan Allah menjadikan sesudah itu suatu urusan."* Urusan yang diharapkan dijadikan Allah Ta'ala di tempat ini adalah rujuknya suami isteri.

Demikian yang dikatakan para ulama salaf dan generasi sesudah mereka. Ibnu Abi Syaibah berkata, Abu Mu'awiyah menceritakan kepada kami, dari Daud Al-Audi, dari Asy-Sya'bi, tentang firman Allah Ta'ala, *'Engkau tidak tahu, mudah-mudahan Allah menjadikan sesudah itu suatu urusan'*, beliau berkata, "Barangkali engkau menyesal, maka ada jalan bagimu untuk rujuk." Adh-Dhahhak berkata, "Firman-Nya, *'Mudah-mudahan Allah menjadikan sesudah itu suatu urusan'*, barangkali dia rujuk pada isterinya dalam masa iddah." Hal serupa dikatakan juga oleh Atha',

Qatadah, dan Al-Hasan. Pada pembahasan terdahulu telah disebutkan pula perkataan Fathimah binti Qais, "Urusan apa yang terjadi setelah talak tiga?" Hal ini menunjukkan talak tersebut adalah yang masih bisa rujuk dan berlaku baginya hukum-hukum dalam ayat. Hikmah hakim maha bijak dan maha pengasih mengharuskannya. Barangkali saja suami menyesal dan hilang keburukan yang ditancapkan syetan antara keduanya lalu diikuti oleh nafsu. Maka suami dapat kembali lagi pada isterinya. Seperti dikatakan Ali bin Abi Thalib, "Sekiranya manusia mengambil perintah Allah Ta'ala dalam masalah talak, maka tidak seorang laki-laki pun yang jiwanya masih mendambakan perempuan yang telah diceraikannya."

Kemudian Allah ﷻ menyebutkan urusan tempat tinggal bagi perempuan-perempuan yang ditalak itu. Allah Ta'ala berfirman:

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ

*"Tempatkanlah mereka di mana kamu tinggal sebatas apa yang kamu dapatkan."* (Ath-Thalaq: 6)

Kata-kata ganti semuanya menyatu tafsirannya. Hukum-hukumnya semuanya saling berkaitan. Maka sabda Nabi ﷺ, *"Hanya saja nafkah dan tempat tinggal untuk perempuan yang masih ada hak bagi suaminya untuk rujuk kepadanya,"* disarikan dari kitab Allah ﷻ, menafsirkannya, dan penjelasan akan maksud pembicara.

Sungguh telah jelas kesatuan keputusan Rasulullah ﷺ dan kitab Allah ﷻ. Lalu timbangan keadilan juga bersama keduanya serta tidak menyelisihinya. Hanya saja nafkah didapatkan oleh isteri. Apabila isteri terpisah dari suami dan tidak memiliki hubungan lagi, maka hukum perempuan tersebut sama seperti perempuan-perempuan lain yang tidak memiliki hubungan apa-apa dengan si laki-laki tersebut, dan tidak tersisa kecuali melalui masa iddah dari laki-laki itu. Hal ini tidak mengharuskan adanya nafkah bagi perempuan tersebut. Sama halnya dengan perempuan yang dijima' karena syubhat atau dizinahi. Di samping itu, nafkah hanya menjadi wajib sebagai imbalan atas peluang untuk bersenang-senang, sementara pada kondisi ini laki-laki tidak mungkin lagi bersenang-senang dengan perempuan itu, setelah si perempuan pisah darinya. Dari sisi lain, apabila si laki-laki tetap berkewajiban memberi nafkah dengan sebab iddahnya, maka wanita yang ditinggal mati suaminya juga tetap mendapatkan nafkah dari peninggalan suami. Tidak perbedaan sama sekali antara keduanya. Masing-masing dari kedua perempuan itu telah terpisah dari suami, masih dalam masa iddah, dan sudah tidak mungkin terjadi hubungan intim. Sekiranya si perempuan yang ditalak selamanya ini ber-

hak mendapatkan tempat tinggal niscaya berhak juga mendapat nafkah. Seperti dikatakan oleh mereka yang mengharuskannya. Adapun dikatakan dia berhak mendapatkan tempat tinggal tanpa nafkah, maka nash dan qiyas menolaknya.

Inilah perkataan Abdullah bin Abbas serta sahabat-sahabatnya, Jabir bin Abdullah, dan Fathimah binti Qais (salah seorang ahli fiqih wanita di kalangan sahabat). Bahkan Fathimah berdiskusi dalam mempertahankan pendapat ini. Ini pula yang dikatakan Imam Ahmad bin Hambal serta ulama-ulama dalam madzhabnya, Ishak bin Rahawaeih dan yang sependapat dengannya, Daud beserta para pendukungnya, serta seluruh ahli hadits.

Adapun para ahli fiqih dalam masalah ini memiliki tiga pendapat yang semuanya diriwayatkan dari Imam Ahmad. *Pertama,* pendapat di atas (tidak ada nafkah dan tidak ada tempat tinggal. Pent). *Kedua,* berhak mendapatkan nafkah dan tempat tinggal. Ia adalah perkataan Umar bin Al-Khaththab, Ibnu Mas'ud, serta para ahli fiqih Kufah. *Ketiga,* berhak mendapatkan tempat tinggal dan tidak berhak mendapat nafkah. Ini adalah pendapat penduduk Madinah dan menjadi pandangan Imam Malik serta Asy-Syafi'i.

## Penyebutan Kritikan yang Ditujukan Kepada Hadits Fathimah binti Qais, Sejak Dahulu Hingga Sekarang

Kritikan pertama berasal dari Amirul Mukminin Umar bin Al-Khaththab ﷺ. Imam Muslim meriwayatkan dalam kitabnya *Ash-Shahih* dari Abu Ishak dia berkata, aku bersama Al-Aswad bin Yazid sedang duduk di masjid besar, saat itu Asy-Sya'bi bersama kami, lalu Asy-Sya'bi menceritakan hadits Fathimah binti Qais, bahwa Rasulullah ﷺ tidak menetapkan untuknya tempat tinggal dan tidak pula nafkah. Kemudian Al-Aswad mengambil segenggam batu kerikil dan melemparinya. Dia berkata, "Kasihan engkau, engkau menceritakan hadits seperti ini?" Umar berkata, "Kita tidak meninggalkan kitab Allah dan sunnah nabi ﷺ karena perkataan seorang perempuan, kita tidak tahu barangkali dia hapal atau dia lupa. Baginya tempat tinggal dan nafkah." Allah ﷻ, berfirman: *"Jangan kamu keluarkan mereka dari rumah-rumah mereka dan jangan mereka keluar kecuali mereka mendatangkan kekejian nyata."*[84]

---

[84] HR. Muslim, no. 1480 (46), Kitab Ath-Thalaq, Bab perempuan ditalak tiga tidak ada nafkah baginya.

Mereka berkata, ini Umar mengabarkan bahwa sunnah Rasulullah ﷺ adalah menetapkan adanya nafkah dan tempat tinggal bagi perempuan seperti itu, tidak diragukan lagi hukum ini berasal dari Rasulullah ﷺ, sebab seorang sahabat bila mengatakan 'termasuk sunnah seperti ini', maka hukumnya *marfu'* (langsung kepada Rasulullah ﷺ), lalu bagaimana jika dikatakan, 'termasuk sunnah Rasulullah ﷺ'? Bagaimana pula jika yang berkata demikian adalah Umar bin Al-Khaththab? Jika terjadi pertentangan antara riwayat Umar رضي الله عنه dengan riwayat Fathimah, tentu saja riwayat Umar رضي الله عنه lebih utama, terlebih lagi didukung oleh makna lahir Al-Qur`an, seperti akan kami sebutkan."

Said bin Manshur berkata, Abu Mu'awiyah menceritakan kepada kami, Al-A'masy menceritakan kepada kami, dari Ibrahim dia berkata, "Biasanya Umar bin Al-Khaththab bila disebutkan di sisinya hadits Fathimah binti Qais, beliau berkata, *'Kami tidak akan merubah dalam agama kami dengan sebab persaksian seorang perempuan.'*"

### Kritikan Aisyah رضي الله عنها Tentang Hadits Fathimah binti Qais

Dalam *Ash-Shahihain,* dari Hisyam bin Urwah, dari bapaknya dia berkata, Yahya bin Said bin Al-Ash menikahi puteri Abdurrahman bin Al-Hakam, lalu dia menceraikannya. Kemudian dia mengeluarkan isterinya itu dari rumahnya. Perbuatan mereka ini dicela oleh Urwah. Mereka berkata, "Sesungguhnya Fathimah telah keluar." Urwah berkata, aku datang kepada Aisyah رضي الله عنها dan mengabarkan hal itu padanya, maka beliau berkata, *"Tidak ada bagi Fathimah binti Qais kebaikan untuk menyebut hadits ini."* Al-Bukhari berkata, Abdurrahman memindahkannya, maka Aisyah mengirim utusan kepada Marwan yang saat itu sebagai pemimpin Madinah untuk mengatakan, *"Takutlah kepada Allah, kembalikanlah dia ke rumahnya."* Marwan berkata, *"Sesungguhnya Abdurrahman bin Al-Hakam mengalahkanku."* Al-Qasim bin Muhammad berkata, "Tidakkah sampai kepadamu urusan Fathimah binti Qais?" Aisyah berkata, "Tidak mudharat bagimu untuk tidak menyebut hadits Fathimah." Marwan berkata, "Jika ada padamu keburukan maka cukuplah bagimu apa yang ada di antara kedua ini daripada keburukan."[85]

Makna perkataannya, jika keluarnya Fathimah -seperti dikatakan-karena ketajaman lisannya, maka cukuplah bagimu apa yang ada antara Yahya bin Said bin Al-Ash dan isterinya daripada keburukan.

---

[85] HR. Bukhari, 9/421 dan 422, Kitab Ath-Thalaq, Bab kisah Fathimah binti Qais, dan Muslim, no. 1481 (52).

Dalam *Ash-Shahihain* dari Urwah, sesungguhnya ia berkata kepada Aisyah ﵂, "Tidakkah engkau memperhatikan Fulanah binti Al-Hakam, dia ditalak selamanya oleh suaminya, lalu dia keluar dari rumah suaminya." Beliau berkata, "Sangat buruk yang dia lakukan." Aku berkata, "Apakah engkau belum mendengar perkataan Fathimah?" Beliau berkata, "Adapun hal itu, sungguh tidak ada baiknya bagi Fathimah dalam menyebutkan hadits tersebut."[86]

Dalam hadits Al-Qasim dari Aisyah ﵂, "Yakni, tentang perkataannya 'tidak ada tempat tinggal baginya dan tidak ada nafkah.'" Kemudian dalam *Shahih Al-Bukhari* dari Aisyah ﵂, bahwa beliau berkata kepada Fathimah, "Tidakkah engkau bertakwa kepada Allah," yakni dalam perkataannya 'tidak ada tempat tinggal baginya dan tidak ada nafkah.'[87] Masih dalam *Shahih Al-Bukhari,* dari Aisyah dia berkata, "Sesungguhnya Fathimah berada di tempat tidak aman, maka dikhawatirkan keadaannya di pinggiran, oleh karena itu Nabi ﷺ memberi keringanan baginya (untuk meninggalkan rumah suaminya)."[88]

Abdurrazzaq berkata, dari Ibnu Juraij, Ibnu Syihab mengabarkan padaku, dari Urwah, sesungguhnya Aisyah ﵂ mengingkari hal itu atas Fathimah binti Qais, yakni tentang 'perpindahan wanita yang ditalak tiga.'[89]

Al-Qadhi Ismail menyebutkan, Nash bin Ali menceritakan kepada kami, dari Harun, dari Muhammad bin Ishak dia berkata, aku mengiranya dari Muhammad bin Ibrahim, bahwa Aisyah ﵂ berkata kepada Fathimah binti Qais, "Hanya saja yang mengeluarkanmu adalah lisanmu ini."

### Kritikan Usamah bin Zaid (Orang yang Dicintai Rasulullah ﷺ dan Putera Kecintaannya) Terhadap Hadits Fathimah

Diriwayatkan Abdullah bin Shalih juru tulis Al-Laits dia berkata, Al-Laits bin Saad menceritakan kepadaku, Ja'far menceritakan kepadaku, dari Ibnu Hurmuz, dari Abu Salamah bin Abdurrahman dia berkata, Muhammad bin Usamah bin Zaid berkata, biasanya Usamah apabila Fathimah menyebutkan sesuatu daripada hal itu 'yakni perpindahannya di masa iddah', maka beliau melemparinya dengan sesuatu yang ada di tangannya.[90]

---

[86] HR. Bukhari, 9/422 dan Muslim, no. 1481 (54).

[87] HR. Bukhari, 9/422.

[88] HR. Bukhari, 9/422.

[89] HR. Abdurrazzaq, no. 12023, dan Muslim, no.1480 (40).

[90] Abdullah bin Sahlih (juru tulis Al-Laits) seorang perawi lemah.

### Kritikan Marwan Terhadap Hadits Fathimah

Imam Muslim meriwayatkan dalam *Shahih*nya, dari Az-Zuhri, dari Ubaidillah bin Abdullah bin Utbah, tentang hadits Fathimah ini, beliau berkata, "Sesungguhnya dia menceritakannya kepada Marwan, maka Marwan berkata, 'Kita tidak mendengar hal ini kecuali dari seorang peremuan, sungguh kita akan mengambil pegangan yang kita dapatkan manusia di atasnya.'"[91]

### Kritikan Said bin Al-Musayyib

Abu Daud meriwayatkan dalam *Sunan* karyanya, dari hadits Maimunah bin Mihran dia berkata, aku datang ke Madinah lalu aku dibawa kepada Said bin Al-Musayyib, aku berkata, "Fathimah binti Qais dicerai, lalu dia keluar dari rumahnya." Said berkata, "Itu perempuan yang telah menimbulkan fitnah bagi manusia, sungguh dia seorang perempuan yang jelita, maka dia ditempatkan di rumah Ibnu Ummi Maktum yang buta."[92]

### Kritikan Sulaiman bin Yasar

Abu Daud meriwayatkan pula dalam *Sunan* karyanya, dia berkata tentang keluarnya Fathimah (di masa iddah), "Hanya saja itu karena keburukan perilakunya."[93]

### Kritikan Al-Aswad bin Yazid

Sudah disebutkan hadits Muslim, bahwa Asy-Sya'bi menceritakan hadits Fathimah, maka Al-Aswad mengambil segenggam kerikil dan melemparinya, lalu dia berkata, "Kasihan engkau, engkau menceritakan yang seperti ini?" An-Nasa'i berkata, "Kasihan engkau, mengapa engkau memfatwakan seperti ini?" Umar berkata kepada Fathimah, "Jika engkau mendatangkan dua saksi yang bersaksi bahwa keduanya mendengarnya dari Rasulullah ﷺ, jika tidak maka kami tidak meninggalkan kitab Allah Rabb kami hanya karena perkataan seorang perempuan?"[94]

### Kritikan Abu Salamah bin Abdurrahman

Al-Laits berkata, Uqail menceritakan kepadaku, dari Ibnu Syihab dia berkata, Abu Salamah bin Abdurrahman mengabarkan padaku, lalu di-

---

[91] HR. Muslim, no. 1480 (41).

[92] HR. Abu Daud, no. 2296, Kitab Ath-Thalaq, Bab mereka yang mengingkari nafkah atas Fathimah, dan para perawinya *tsiqah* (terpercaya).

[93] HR. Abu Daud, no. 2294, para perawinya *tsiqah* (terpercaya).

[94] HR. An-Nasa'i, 6/209.

sebutkan hadits Fathimah kemudian berkata, "Manusia mengingkarinya sehubungan apa yang dia ceritakan tentang keluarnya sebelum selesai iddah. Mereka berkata, 'Riwayat Fathimah telah bertentangan dengan riwayat tegas dari Umar yang mewajibkan nafkah dan tempat tinggal.'" Hammad bin Salamah meriwayatkan dari Hammad bin Abu Sulaiman, sesungguhnya dia mengabarkan kepada Ibrahim An-Nakha`i hadits Asy-Sya'bi, dari Fathimah binti Qais, maka Ibrahim berkata kepadanya, sesungguhnya Umar dikabarkan tentang perkataannya, maka Umar berkata, "Kita tidak meninggalkan ayat dalam kitab Allah Ta'ala dan sabda Nabi ﷺ, hanya karena perkataan seorang perempuan yang mungkin keliru . Aku mendengar Nabi ﷺ bersabda, *'Untuknya tempat tinggal dan nafkah.'*" Abu Muhammad menyebutkannya di kitab *Al-Muhalla.*[95] Ini adalah nash yang tegas mewajibkan didahulukan atas hadits Fathimah karena keagungan para perawinya, serta sikap para sahabat yang tidak mengingkarinya, dan kesesuaiannya dengan kitab Allah Ta'ala.

### Jawaban Bagi Kritikan-Kritikan di Atas Serta Penjelasan Kebatilannya

Kesimpulan dari kritikan-kritikan di atas ada empat point.

*Pertama,* perawi hadits itu seorang perempuan, dia tidak mendatangkan dua saksi untuk mendukung apa yang dia riwayatkan.

*Kedua,* riwayat itu mengandung penyelisihan terhadap Al-Qur`an.

*Ketiga,* keluarnya dia dari rumahnya bukan karena tidak punya hak tempat tinggal, tapi karena gangguannya terhadap keluarga suaminya dengan lisannya.

*Keempat,* pertentangan antara riwayatnya dengan riwayat Amirul mukminin Umar bin Al-Khaththab.

Selanjutnya, kami akan menjelaskan keempat perkara ini satu persatu, dengan pertolongan dan kekuatan dari Allah Ta'ala, di samping pada sebagian riwayat itu terdapat keterputusan sanad, sebagiannya lemah, dan sebagian lagi batil, seperti akan kami paparkan. Namun tidak diragukan sebagiannya shahih sampai kepada mereka yang mengatakannya.

[95] Al-Muhalla, 10/297 dan 298, para perawinya *tsiqah* (terpercaya) hanya saja *munqathi'* (terputus).

*** Bantahan untuk Kritikan Pertama, Yaitu Perawi Hadits Tersebut Adalah Seorang Perempuan**

Mengenai kritikan pertama, yaitu keberadaan perawi hadits tersebut seorang perempuan, maka tidak diragukan lagi ia adalah kritikan batil, para ulama secara keseluruhan menyelisihinya. Orang berhujjah dengan ini dari para pengikut Imam adalah yang pertama membatalkannya serta menyelisihinya. Sungguh mereka tidak berselisih bahwa sunnah bisa diambil dari seorang perempuan sebagaimana diambil dari seorang laki-laki. Berapa banyak sunnah disambut para imam dengan penerimaan dari seorang perempuan di kalangan sahabat. Perhatikanlan kitab-kitab *Musnad* di antara manusia, engkau pasti dapatkan padanya sunnah yang hanya diriwayatkan sendirian oleh seorang perempuan. Lalu apa dosa Fathimah binti Qais di antara perempuan-perempuan di alam ini seluruhnya.

Manusia telah menerima hadits Furai'ah binti Malik bin Sinan (saudara perempuan Abu Said) tentang wanita yang ditinggal mati suaminya melalui iddah di rumah suaminya.[96] Padahal Fathimah binti Qais tidak lebih rendah darinya dari segi ilmu, keagungan, ketsiqahan, dan amanah. Bahkan tidak diragukan lagi Fathimah lebih faqih daripada Furai'ah. Sebab Furai'ah tidak dikenal kecuali dalam riwayat tersebut. Adapun kemasyhuran Fathimah, ajakannya kepada para sahabat untuk kembali kepada kitab Allah Ta'ala, serta diskusi-diskusi beliau dalam hal itu, sudah merupakan perkara masyhur. Lalu beliau merupakan orang paling berbahagia dari diskusi-diskusi itu dibandingkan mereka yang menyelisihinya seperti telah disebutkan.

Terkadang para sahabat berselisih tentang sesuatu, lalu diriwayatkan kepada mereka salah satu ummahat mukminin dari Nabi ﷺ tentang sesuatu, lalu mereka mengambil hal itu, kembali kepadanya, serta meninggalkan apa yang ada pada mereka. Hanya saja mereka memiliki kelebihan atas Fathimah binti Qais karena keberadaan mereka sebagai isteri-isteri Rasulullah ﷺ. Kalau bukan karena itu, maka sungguh Fathimah termasuk wanita-wanita yang terdahulu berhijrah, Rasulullah ﷺ telah meridhainya untuk mendampingi orang kesayangannya dan putera dari orang kesayangannya, yaitu Usamah bin Zaid. Bahkan, Nabi ﷺ sendiri yang meminang Fathimah untuk Usamah. Apabila engkau ingin mengetahui kadar hapalan

---

96 Diriwayatkan Imam Malik dengan lengkap di kitab *Al-Muwatha'*, 2/591, Abu Daud, no. 2300, At-Tirmidzi, no. 1204, Ibnu Majah, no. 2031, Ad-Darimi, 2/168, Ahmad, 6/370 dan 420, An-Nasa'i, 6/199, Asy-Syafi'i di kitab *Ar-Risalah,* no. 1214, Ath-Thayalisi, no. 1664 dan *sanad*nya kuat, dinyatakan shahih oleh Ibnu Hibban, no. 1332 dan Al-Hakim, 2/208, serta disetujui oleh Adz-Dzahabi.

dan ilmu Fathimah, kenalilah hal itu dari hadits Dajjal yang panjang, disampaikan oleh Rasulullah ﷺ dari atas mimbar. Fathimah memahaminya dan menghapalnya lalu menyampaikannya sebagaimana dia dengar.[97] Namun tidak seorang pun mengingkarinya dalam hal itu padahal materinya sangat panjang lagi ganjil. Lalu bagaimana dengan kejadian yang dialaminya sendiri, di mana dia berselisih padanya, lalu diputuskan tentang itu dengan dua kalimat, "Tidak ada nafkah dan tempat tinggal." Umumnya kebiasaan mengharuskan dihapalnya hal seperti ini. Adanya kemungkinan lupa merupakan perkara yang dialami bersama antara Fathimah dan orang-orang yang menyelisihinya. Umar sendiri pernah lupa tayammum bagi orang junub. Lalu Ammar bin Yasir mengingatkan perintah Rasulullah ﷺ kepada keduanya untuk tayammum dari junub.[98] Namun, Umar tidak mengingatnya. Akhirnya beliau رضي الله عنه tetap pada pendiriannya bahwa orang junub tidak shalat sampai mendapatkan air.

Beliau رضي الله عنه lupa firman Allah Ta'ala, "Jika kalian ingin mengganti pasangan (isteri) dengan pasangan yang lain, lalu kamu telah memberikan salah seorang mereka harta sangat banyak, maka janganlah kalian mengambil darinya sesuatu." (An-Nisaa': 20), sampai kemudian diingatkan oleh seorang perempuan, lalu beliau kembali kepada perkataan perempuan itu.[99] Beliau رضي الله عنه pernah pula lupa firman Allah Ta'ala, "Sungguh engkau akan mati dan mereka pun akan mati." (Az-Zumar: 30), sampai hal itu diingatkan kepadanya.

Jika kemungkinan lupa atas seorang perawi mewajibkan gugur riwayatnya, maka batallah pertentangan tentang itu, maka ia batil ditinjau dari dua kemungkinan sekaligus. Sekiranya sunnah-sunnah ditolak dengan alasan seperti ini, maka tidak tersisa di hadapan manusia daripada sunnah-sunnah itu kecuali dalam jumlah yang relatif sedikit.

Kemudian, mengapa hadits Fathimah ditentang dan dikritik oleh mereka yang berpendapat bolehnya menerima riwayat satu orang asalkan baik agamanya, dan tidak dipersyaratkan jumlah tertentu untuk menerima riwayat, sementara Umar رضي الله عنه ditimpa dalam perkara seperti ini seperti yang

---

[97] Diriwayatkan Imam Muslim secara lengkap dalam kitabnya *Ash-Shahih,* no. 2942, Kitab Al-Fitan Wa Asyraath As-Sa'ah, Bab kisah Al-Jassasah.

[98] HR. Bukhari, 1/375 dan 376, Kitab At-Tayammum, Bab At-Tayammum apakah ditiupkan pada keduanya, Bab At-Tayammum untuk wajah dan kedua telapak tangan, dan Muslim, no. 368, Kitab Haidh, Bab Tayammum.

[99] Lihat Tafsir Ibnu Katsir, 1/467, beliau berkata tentang hadits ini, *sanad*nya *jayyid* lagi kuat, padahal di *sanad*nya terdapat Mujalid bin Said, bukan seorang perawi yang kuat, beliau berubah di akhir umurnya.

menimpanya ketika menolak riwayat Abu Musa tentang minta izin hingga diberi persaksian oleh Abu Said.[100] Beliau ﷺ pernah pula menolak riwayat Al-Mughirah bin Syu'bah tentang seorang perempuan melahirkan bayi dalam keadaan mati sampai diberi persaksian oleh Muhammad bin Maslamah.[101] Ini adalah sikap pengecekan beliau ﷺ agar manusia tidak menempuh segala cara dalam menukil riwayat dari Rasulullah ﷺ. Karena sungguh beliau ﷺ telah menerima riwayat Adh-Dhahhak bin Sufyan Al-Kullabi tanpa didukung perawi lain sementara dia seorang arab badui. Begitu pula beliau ﷺ menerima sejumlah riwayat yang hanya disampaikan Aisyah ﷺ seorang diri. Ringkasnya, tidak ada seorang pun yang berkata, "Tidak diterima riwayat perawi yang baik agamanya lagi terpercaya hingga diberi persaksian oleh dua orang yang adil, terlebih lagi jika perawi itu berasal dari kalangan sahabat."

## Pasal

### * Bantahan Terhadap Perkataan Bahwa Riwayat Fathimah Menyelisihi Al-Qur`an

Adapun kritikan kedua, yaitu riwayat Fathimah menyelisihi Al-Qur`an, maka kami akan jawab dengan dua perkara; secara garis besar, dan secara terperinci.

Jawaban secara garis besar kami katakan, sekiranya ini adalah penyelisihan seperti kamu katakan, niscaya ia adalah penyelisihan terhadap cakupan umum, maka hadits Fathimah mengkhususkan cakupan umum itu, maka hukumnya seperti pengkhususan firman Allah Ta'ala, *"Allah mewasiatkan pada anak-anak kamu."* (An-Nisaa: 11), maka dikeluarkan darinya anak yang kafir, budak, dan pembunuh. Begitu pula pengkhususan firman Allah Ta'ala, *"Dihalalkan bagi kamu apa-apa yang selain itu."* (An-Nisaa: 24), dikeluarkan darinya mengumpulkan seorang perempuan dan bibinya dalam ikatan pernikahan, dan yang serupa dengan itu. Karena Al-Qur`an tidak menyebutkan secara khusus apakah wanita ditalak paten dikeluarkan dari rumah suaminya ataukah tidak dikeluarkan. Tidak pula ditetapkan bahwa wanita itu tinggal di mana suaminya tinggal. Bahkan ayat

---

[100] HR. Bukhari, 11/22 dan 23, Kitab Al-Isti`dzan, Bab memberi salam dan minta izin tiga kali, dan Muslim, no. 2153, Kitab Al-Adab, Bab minta izin.

[101] HR. Bukhari, 13/253, Kitab Al-I'tisham, Bab apa-apa yang disebutkan tentang ijtihad dalam memutuskan perkara berdasarkan apa yang diturunkan Allah Ta'ala.

itu mungkin mencakup wanita ini dan juga wanita-wanita yang masih bisa dirujuk. Atau ayat itu mencakup wanita-wanita yang bisa dirujuk lalu dikeluarkan darinya wanita yang telah ditalak paten (tidak bisa lagi dirujuk).

Jika ayat mencakup kedua jenis itu, maka hadits mengkhususkannya. Sedangkan bila ayat khusus untuk wanita-wanita yang bisa dirujuk -dan inilah yang benar dari redaksi ayat bagi siapa yang mencermatinya- maka dipastikan pada wanita-wanita yang bisa dirujuk terdapat beberapa sisi yang telah kami nukil terdahulu.

Dengan demikian, hadits Fathimah tidak menyelisihi kitab Allah Ta'ala, bahkan selaras dengannya. Sekiranya amirul mukminin diingatkan akan hal itu, niscaya beliau orang pertama kembali kepadanya, karena seseorang sebagaimana lalai terhadap teks dalil, demikian juga dia bisa lalai terhadap indikasi daripada teks itu, serta hal-hal yang mengiringinya sebagai penjelas bagi maksudnya. Seringkali seseorang lalai terhadap masuknya peristiwa tertentu dalam cakupan nash umum. Sungguh ini cukup banyak terjadi. Memahami hal itu termasuk perkara yang diberikan Allah Ta'ala kepada siapa yang Dia kehendaki di antara hamba-hambaNya. Adapun amirul mukminin dalam hal itu berada pada posisi yang tak seorang pun tidak mengetahuinya, dan tidak bisa diungkap dengan kata-kata, hanya saja lalai dan lupa termasuk sesuatu yang menjadi tabiat manusia. Hanya saja orang utama dan berilmu adalah yang bila diingatkan maka dia teringat lalu kembali (kepada kebenaran).

Hadits Fathimah رضي الله عنها dan kitab Allah Ta'ala, berada pada tiga tingkatan, di mana ia tidak keluar dari salah satunya. *Pertama,* hadits mengkhususkan cakupan umum Al-Qur`an. *Kedua,* menjelaskan apa yang belum disinggung oleh Al-Qur'an, bahkan didiamkannya. *Ketiga,* menjelaskan apa yang dimaksudkan oleh Al-Qur`an, sesuai apa yang ditunjukkan oleh redaksi dan argumentasi daripada Al-Qur`an. Inilah yang benar. Jika demikian, hadits ini selaras dengan kitab Allah Ta'ala dan tidak menyelisihinya. Begitulah yang patut untuk ditetapkan. Allah Ta'ala sebagai pelindung, jika Rasulullah ﷺ memutuskan apa yang menyelisihi kitab Allah Ta'ala, atau bertentangan dengannya.

Imam Ahmad رحمه الله telah mengingkari hal ini dari perkataan Umar رضي الله عنه. Beliau رحمه الله tersenyum dan berkata, "Di mana dalam Al-Qur`an kewajiban memberi tempat tinggal dan nafkah bagi perempuan yang ditalak tiga?" Pandangan Umar sebelumnya telah diingkari pula oleh wanita ahli fiqih dan utama yaitu Fathimah. Dia berkata, "Antara aku dan kalian kitab Allah Ta'ala, Allah Ta'ala berfirman, *'Engkau tidak tahu, mudah-mudahan Allah menjadikan sesuatu itu suatu urusan.'* (Ath-Thalaq: 1), lalu urusan apakah

yang akan dijadikan sesudah talak tiga?" Sudah disebutkan bahwa firman Allah Ta'ala, *"Apabila telah sampai batas iddah mereka, maka tahanlah mereka."* (Ath-Thalaq: 2), menjadi saksi bahwa semua ayat-ayat ini berkenaan dengan wanita-wanita yang ditalak dan masih bisa dirujuk.

## Pasal
## Bantahan Kritikan Bahwa Keluarnya Fathimah Karena Keburukan Lisannya

Sedangkan kritikan ketiga, yaitu keluarnya Fathimah karena keburukan lisannya, maka alangkah beku dan kaku argumentasi ini, karena beliau termasuk wanita terbaik sahabat ﷺ dan orang-orang utama mereka, serta tergolong wanita-wanita pertama berhijrah. Lalu apakah orang yang agama dan takwanya tidak bisa mencegahnya melakukan keburukan, maka dia harus dikeluarkan dari tempat tinggalnya, dan dicegah haknya yang telah ditetapkan Allah Ta'ala baginya? Sementara Allah Ta'ala melarang menyia-nyiakan hak?

Sungguh mengherankan, bagaimana Nabi ﷺ tidak mengingkari sikap buruk Fathimah ini, seperti mengatakan padanya, "Bertakwalah kepada Allah, tahanlah lisanmu daripada menyakiti keluarga suamimu, lalu tetaplah tinggal di tempatmu." Mengapa Rasulullah ﷺ meninggalkan hal ini dan malah mengatakan padanya, *"Tidak ada nafkah bagimu dan tidak ada tempat tinggal,"* sampai kepada sabda beliau ﷺ, "Hanya saja tempat tinggal dan nafkah untuk perempuan yang suaminya masih bisa rujuk kepadanya."

Sangat mengherankan, bagaimana ditinggalkan penghalang yang tegas dan keluar dari mulut Nabi ﷺ ini, lalu ditolak dengan alasan-alasan berupa prediksi dan tidak dijadikan sebagai alasan oleh Rasulullah ﷺ, tidak beliau ﷺ isyaratkan kepadanya, dan tidak pula disinggungnya? Sungguh ini termasuk kemustahilan nyata. Kemukan sekiranya Fathimah seorang yang tajam lisannya-dan Allah melindungi-Nya daripada hal itu-niscaya Nabi ﷺ akan mengatakan padanya, "Tahanlan lisanmu hingga iddahmu berakhir', dan tentu dia akan mendengar dan menaatinya, karena orang yang kedudukannya lebih rendah darinya saja mendengar dan taat agar tidak keluar dari tempat tinggalnya.

# Pasal

## * Bantahan Kritikan Bahwa Terjadi Pertentangan Antara Riwayat Fathimah dengan Riwayat Umar bin Al-Khaththab ﷺ

Sementara kritikan keempat, yaitu pertentangan riwayat beliau dengan riwayat Umar bin Al-Khaththab ﷺ, maka pertentangan ini mesti ditinjau dari dua sisi. *Pertama,* perkataan beliau, "Kita tidak meninggalkan kitab Rabb kita dan sunnah nabi kita," dan bahwa ini memiliki hukum *marfu'* (sampai pada Nabi ﷺ). *Kedua,* perkataannya, "Aku mendengar Rasulullah ﷺ bersabda, 'Dia berhak mendapatkan tempat tinggal dan nafkah.'"

Kami katakan, Allah Ta'ala telah melindungi amirul mukminin dari perkataan batil ini, di mana ia tidak sah dinisbatkan kepadanya. Imam Ahmad berkata, "Hal itu tidak sah dinukil dari Umar." Abu Al-Hasan Ad-Daruquthni berkata, "Bahkan sunnah secara pasti ada di pihak Fathimah. Barang siapa memiliki pengetahuan mendalam tentang sunnah Rasulullah ﷺ niscaya akan bersaksi atas nama Allah, tidak ada bersama Umar ﷺ sunnah dari Rasulullah ﷺ, bahwa perempuan ditalak tiga berhak mendapatkan tempat tinggal dan nafkah. Umar adalah orang paling takut kepada Allah Ta'ala, sangat antusias menyampaikan sunnah-sunnah Rasulullah ﷺ, lalu sunnah ini ada padanya namun tidak beliau riwayatkan langsung dari Rasulullah ﷺ, tidak beliau jelaskan dan tidak pula beliau sampaikan atas nama Rasulullah ﷺ.

Mengenai hadits Hammad bin Salamah, dari Hammad bin Abi Sulaiman, dari Ibrahim, dari Umar ﷺ, aku mendengar Rasulullah ﷺ bersabda, "Baginya tempat tinggal dan nafkah." Maka kami bersaksi atas nama Allah, suatu persaksian yang kami pertanggung jawabkan ketika bertemu dengan-Nya, bahwa ini adalah kedustaan atas Umar ﷺ, dan kedustaan atas nama Rasulullah ﷺ. Sepatutnya sikap memenangkan madzhab tidak membawa seseorang untuk fanatik menentang sunnah Rasulullah ﷺ yang shahih lagi tegas atas dasar dusta dan kebatilan. Sekiranya hal seperti ini ada pada Umar ﷺ dari Nabi ﷺ, tentu Fathimah dan para pendukungnya akan diam seribu bahasa, tidak mengucapkan satu kata pun, dan tidak menantang untuk melakukan diskusi. Para penentang pun tidak butuh mencari alasan lain, bahwa dia keluar dari rumah suaminya karena ketajaman lisannya. Lalu hadits itu tidak akan luput dari imam-imam ahli hadits dan para penulis kitab-kitab *Sunan* serta *ahkam,* yang senantiasa membela sunnah dan bukan madzhab atau individu.

Ini semua sebelum kita sampai kepada Ibrahim. Sekiranya kita beranggapan hadits ini sampai pada Ibrahim, maka kita tidak akan pastikan

kebenaran riwayatnya, sebab Ibrahim tidaklah dilahirkan melainkan beberapa tahun sesudah Umar ﷺ wafat, apabila riwayat yang dimaksud telah dikabarkan seseorang kepada Ibrahim dari Umar - dan kita berbaik sangka padanya - niscaya maksimal dikatakan disampaikan kepadanya secara makna. Lalu Ibrahim menyangka Rasulullah ﷺ yang memutuskan adanya nafkah dan tempat tinggal bagi wanita yang ditalak selamanya, hingga Umar ﷺ berkata, *"Kita tidak meninggalkan kitab Rabb kita karena perkataan seorang perempuan."* Bisa saja seseorang itu sahlih namun melakukan kelalaian. Menukil hadits, menghapalnya, dan meriwayatkannya bukan termasuk bidangnya. Wabillahi taufiq.

### * Diskusi Antara Maimun dan Ibnu Al-Musayyib Tentang Hadits Fathimah

Masalah ini pernah didiskusikan oleh Maimun bin Mahran bersama Said bin Al-Musayyib. Maimun menyebutkan kepada Said tentang hadits Fathimah. Said berkata, "Itu adalah perempuan yang telah menimbulkan fitnah bagi manusia." Maimun berkata kepadanya, "Sekiranya dia hanya melakukan apa yang difatwakan Rasulullah ﷺ tentu tidak bisa dikatakan menimbulkan fitnah bagi manusia. Sungguh bagi kita pada diri Rasulullah ﷺ contoh tauladan yang baik. Sementara Fathimah adalah orang paling diharamkan atas mantan suaminya dan tidak ada peluang bagi mantan suami untuk kembali padanya. Tidak ada pula antara keduanya saling mewarisi."

### * Beberapa Hukum yang Disimpulkan dari Hadits Fathimah

Tidak diketahui seorang pun di antara ahli fiqih rahimahumullah melainkan telah berhujjah dengan hadits Fathimah binti Qais ini, berpegang kepadanya pada sebagian hukum, seperti Imam Malik dan Asy-Syafi'i. Mayoritas umat berhujjah dengan hadits ini untuk menggugurkan nafkah bagi perempuan yang ditalak selamanya apabila tidak hamil. Asy-Syafi'i sendiri berhujjah dengannya untuk membolehkan mengumpulkan talak tiga sekaligus. Karena pada sebagian lafazhnya disebutkan, *"Beliau mentalakku dengan talak tiga."* Padahal telah kami jelaskan bahwa suaminya menjatuhkan talak terakhir dari tiga talak seperti disampaikan sendiri oleh Fathimah.

Hadits ini juga dijadikan hujjah oleh mereka yang memperbolehkan perempuan melihat laki-laki (yang melamarnya). Lalu para imam menjadikannya sebagai hujjah membolehkan seseorang meminang perempuan yang telah dipinang saudaranya selama perempuan belum memiliki kecenderungan terhadap peminang pertama.

Mereka juga berhujjah dengannya untuk membolehkan membicarakan seseorang—dalam rangka nasehat–orang yang akan dia nikahi, bekerja sama dengannya, atau safar bersamanya, dan bahwa itu bukanlah ghibah.

Kemudian mereka juga berhujjah dengannya membolehkan perempuan quraisy menikah dengan selain laki-laki quraisy.

Mereka menjadikannya pula sebagai hujjah terjadinya talak di saat salah satu dari suami isteri tidak ada, dan tidak dipersyaratkan kehadiran kedua belah pihak dan penyampaian secara langsung.

Sebagaimana mereka menjadikannya sebagai hujjah meminang dengan sindiran terhadap perempuan dalam masa iddah karena talak yang tidak bisa rujuk lagi.

Semua hukum-hukum ini disarikan dari keberkahan riwayat Fathimah dan kebenaran haditsnya. Umat menyimpulkan darinya dan mengamalkannya. Lalu urusannya sehingga ditolak salah satu yang dikandungnya dan diterima hukum-hukum lainnya? Apabila dia menghapalnya maka hendaknya diterima seluruhnya. Tetapi jika dia tidak menghapalnya maka wajib tidak diterima satu pun di antara hukum-hukum yang ada padanya. Wabillahi Taufiq.

Jika dikatakan, tersisa atas kamu satu perkara, yaitu firman Allah ﷻ, *"Tempatkanlah mereka di mana kamu tinggal dari apa yang kamu dapatkan."* (Ath-Thalaq: 6), bahwa ia berkenaan dengan perempuan-perempuan yang ditalak selamanya (tidak bisa rujuk), berdasarkan firman-Nya sesudahnya, *"Jangan kamu memudharatkan mereka untuk mempersempit atas mereka, dan jika mereka sedang hamil, berikanlah nafkah kepada mereka hingga mereka melahirkan kandungan mereka."* (Ath-Thalaq: 6), sungguh maksudnya adalah perempuan-perempuan yang ditalak selamanya. Karena jika maksudnya adalah perempuan-perempuan yang bisa rujuk, tentu pemberian nafkah kepadanya tidak akan dikaitkan dengan kondisi hamil, dan penyebutan hal itu kehilangan faidah, sebab perempuan yang bisa dirujuk berhak mendapatkan nafkah baik tidak hamil maupun hamil. Secara lahirnya, kata ganti pada firman-Nya, *"Tempatkanlah mereka,"* dan kata ganti pada lafazh, *"Apabila mereka dalam keadaan hamil maka berilah nafkah kepada mereka,"* adalah sama.

Jawaban bagi persoalan ini dikatakan, asal daripada pernyataan ini mungkin dari mereka yang mewajibkan pemberian nafkah dan tempat tinggal, atau yang mewajibkan adanya tempat tinggal dan tidak mewajibkan pemberian nafkah. Apabila yang pertama, maka ayat itu sesuai pandangannya justru menjadi hujjah yang mematahkan pendapatnya,

karena Allah ﷻ mewajibkan nafkah untuk mereka karena adanya kehamilan, sementara hukum yang dikaitkan dengan suatu syarat menjadi hilang saat syarat itu hilang, maka ini menunjukkan perempuan yang ditalak selamanya dan tidak hamil maka tak ada nafkah baginya.

Kalau dikatakan, ini adalah penetapan dalil berdasarkan indikasi makna implisit, sementara dia tidak menerima penetapan dalil seperti itu.

Dijawab, ini bukan termasuk penetapan dalil berdasarkan indikasi makna implisit, bahkan masuk kategori penafian hukum ketika syaratnya tidak ada, sekiranya hukum tetap ada ketika syaratnya tidak ada, tentu ia bukanlah syarat.

Adapun jika yang mengatakan hal itu adalah mereka yang mewajibkan nafkah saja, maka dikatakan kepadanya, tidak ada pada ayat itu kata ganti yang khusus untuk perempuan ditalak selamanya, bahkan kata-kata ganti pada ayat memiliki dua jenis, yaitu jenis yang dipastikan khusus bagi perempuan-perempuan bisa dirujuk, seperti firman-Nya, *"Apabila mereka telah sampai pada batas akhir iddah mereka, maka tahanlah mereka dengan cara ma'ruf, atau pisahkan mereka dengan cara ma'ruf"* (Ath-Thalaq: 2), dan jenis yang mencakup perempuan ditalak pisah, mencakup perempuan bisa dirujuk, atau mencakup keduanya. Ia adalah firman Allah Ta'ala, *"Jangan keluarkan mereka dari rumah-rumah mereka dan janganlah mereka keluar."* (Ath-Thalaq: 1), dan firman-Nya, *"Tempatkanlah mereka di mana kamu tinggal dari apa yang kamu dapatkan."* (Ath-Thalaq: 6). Maka memahami kata ganti ini untuk perempuan-perempuan bisa rujuk merupakan suatu keharusan karena kesatuan kata-kata ganti serta penafsirannya. Sekiranya dipahami untuk selainnya, berkonsekuensi perbedaan kata ganti dan penafsirannya, dan tentu saja ini menyelisihi kaidah pokok, sementara memahami sesuai kaidah pokok adalah lebih utama.

Jika dikatakan, apa faidah pengkhususan nafkah untuk perempuan yang bisa rujuk dengan kondisinya yang hamil?

Dijawab, tidak ada keterangan dalam ayat menafikan nafkah dari perempuan tidak hamil, bahkan perempuan yang bisa rujuk ada dua macam, dan Allah Ta'ala telah menjelaskan hukum keduanya dalam kitab-Nya, yaitu perempuan tidak hamil, maka dia mendapatkan nafkah dengan sebab akad pernikahan, karena hukum keduanya adalah hukum suami isteri, dan perempuan yang hamil maka baginya nafkah berdasarkan ayat di atas hingga dia melahirkan, maka nafkah sesudah melahirkan adalah nafkah kerabat dan bukan nafkah isteri, sehingga keadaannya setelah melahirkan berbeda dengan keadaannya sebelum melahirkan. Nafkah perempuan ditalak raj'i (bisa rujuk) dalam keadaan hamil menjadi

tanggungan suami sendiri. Apabila telah melahirkan maka ditanggung oleh mereka yang wajib atasnya menafkahi si anak. Sementara hukumnya pada saat hamil tidaklah seperti itu, bahwa nafkahnya ditanggung oleh mereka yang wajib atasnya nafkah si anak. Karena saat si anak dalam kandungan maka ia adalah salah satu bagian daripada ibunya. Apabila telah berpisah maka dia memiliki hukum lain. Sehingga nafkah berpindah dari satu hukum kepada hukum lain. Maka tampaklah faidah dikaitkan dengan kondisi hamil dan rahasia persyaratannya. Hanya Allah yang maha tahu maksud firman-Nya.

## Keterangan Hukum Rasulullah ﷺ yang Sesuai Kitab Allah Ta'ala Berupa Kewajiban Nafkah untuk Kerabat

Abu Daud meriwayatkan dalam kitabnya *As-Sunan,* dari Kulaib bin Manfa'ah, dari kakeknya, bahwa dia datang kepada Nabi ﷺ dan berkata, "Wahai Rasulullah, kepada siapa aku berbakti?" Beliau bersabda:

أُمَّكَ وَأَبَاكَ وَأُخْتَكَ وَأَخَاكَ وَمَوْلَاكَ الَّذِي يَلِي ذَاكَ حَقٌّ وَاجِبٌ وَرَحِمٌ مَوْصُولَةٌ

*"Kepada ibumu, bapakmu, saudaramu yang perempuan, saudaramu yang laki-laki, kerabatmu yang sesudah itu, sebagai hak yang wajib dan hubungan rahim."*[102]

An-Nasa`i meriwayatkan dari jalur Al-Muharibi dia berkata, aku datang ke Madinah, ternyata Rasulullah ﷺ berdiri di mimbar berkhutbah kepada manusia, seraya beliau bersabda:

يَدُ الْمُعْطِي الْعُلْيَا، وَابْدَأْ بِمَنْ تَعُولُ: أُمَّكَ وَأَبَاكَ، وَأُخْتَكَ وَأَخَاكَ، ثُمَّ

[102] HR. Abu Daud, no. 5140, kitab Al-Adab, Bab tentang berbakti kepada kedua orang tua. Kulaib bin Manfa'ah telah meriwayatkan darinya dua perawi, dinyatakan *tsiqah* (terpercaya) oleh Ibnu Hibban, dan perawi lain hadits ini adalah *tsiqah.* Ia memiliki pendukung dari hadits Bahz bin Hakim dari bapaknya, dari kakeknya yang diriwayatkan Abu Daud, no. 5139, Ahmad, 5/3 dan 5, dan At-Tirmidzi, no. 1897, dengan lafazh, "Aku berkata, 'Wahai Rasulullah, siapa yang aku berbakti kepadanya?' Beliau bersabda, 'Ibumu.' Aku berkata, 'Kemudian siapa?' Beliau bersabda, 'Ibumu.' Aku berkata, 'Kemudian siapa?' Beliau bersabda, 'Kemudian ibumu, lalu bapakmu, setelah itu kerabat paling dekat dan seterusnya.'"

أَدْنَاكَ فَأَدْنَاكَ

*"Tangan pemberi itulah yang di atas, mulailah memberi kepada siapa yang menjadi tanggunganmu; ibumu dan bapakmu, saudaramu yang perempuan dan saudaramu yang laki-laki, kemudian yang paling dekat lalu yang dekat."*[103]

Dalam *Ash-Shahihain,* dari Abu Hurairah ﷺ dia berkata, seorang laki-laki datang kepada Rasulullah ﷺ dan berkata, "Wahai Rasulullah, siapa manusia paling berhak untuk aku bergaul baik dengannya?" Beliau bersabda, *"Ibumu."* Dia berkata, "Kemudian siapa?" Beliau bersabda, *"Ibumu."* Dia berkata, "Kemudian siapa?" Beliau bersabda, *"Ibumu."* Dia berkata, "Kemudian siapa?" Beliau bersabda, *"Bapakmu, kemudian yang paling dekat, lalu yang dekat."*[104]

At-Tirmidzi meriwayatkan dari Mu'awiyah Al-Qusyairiy ﷺ dia berkata, aku berkata, "Wahai Rasulullah, siapa yang aku berbakti kepadanya?" Beliau bersabda, *"Ibumu."* Aku berkata, "Kemudian siapa?" Beliau bersabda, *"Ibumu."* Aku berkata, "Kemudian siapa?" Beliau bersabda, *"Ibumu."* Aku berkata, "Kemudian siapa?" Beliau bersabda, *"Bapakmu, kemudian yang paling dekat, lalu yang dekat."*[105]

Nabi ﷺ pernah bersabda kepada Hindun:

خُذِي مَا يَكْفِيكِ وَوَلَدَكِ بِالْمَعْرُوْفِ

*"Ambillah apa yang mencukupimu dan anakmu menurut yang patut (dari harta suamimu)."*[106]

Dalam *Sunan Abu Daud,* dari hadits Amr bin Syu'aib, dari bapaknya, dari kakeknya, dari Nabi ﷺ sesungguhnya dia bersabda:

إِنَّ أَطْيَبَ مَا أَكَلْتُمْ مِنْ كَسْبِكُمْ وَإِنَّ أَوْلَادَكُمْ مِنْ كَسْبِكُمْ فَكُلُوْهُ هَنِيئًا

*"Sesungguhnya yang terbaik dari apa yang kamu makan adalah hasil usaha kamu, dan sesungguhnya anak-anak kamu termasuk hasil usaha*

---

[103] HR. An-Nasa'i, 5/61, Kitab Az-Zakat, Bab mana antara keduanya tangan di atas.

[104] HR. Bukhari, 10/336, Kitab Al-Adab, Bab siapa manusia paling berhak untuk diperlakukan dengan baik, dan Muslim, no. 2548, Kitab Al-Birr, Bab berbakti kepada kedua orang tua, dan lafazh di atas adalah riwayat lafazh Imam Muslim.

[105] HR. At-Tirmidzi, no. 1897, dan Abu Daud, no. 5139, *sanad*nya *hasan,* dan baru saja dijelaskan.

[106] HR. Bukhari, 9/444-445, dan Muslim, no. 1714, dari hadits Aisyah ﷺ.

*kamu, maka makanlah dengan senang hati."* [107]

Beliau meriwayatkannya juga dari hadits Aisyah ﷺ, dengan *sanad marfu'* (sampai kepada Nabi ﷺ).[108]

An-Nasa`i meriwayatkan dari hadits Jabir bin Abdullah dia berkata, Rasulullah ﷺ bersabda:

ابْدَأْ بِنَفْسِكَ فَتَصَدَّقْ عَلَيْهَا فَإِنْ فَضَلَ شَيْءٌ فَلِأَهْلِكَ فَإِنْ فَضَلَ عَنْ أَهْلِكَ شَيْءٌ فَلِذِي قَرَابَتِكَ فَإِنْ فَضَلَ عَنْ ذِي قَرَابَتِكَ فَهَكَذَا وَهَكَذَا

*"Mulailah dari dirimu, bersedekah kepadanya, apabila ada kelebihan sesuatu maka untuk keluargamu, apabila ada kelebihan sesuatu dari nafkah keluargamu, maka untuk kerabatmu, apabila ada kelebihan dari nafkah kerabatmu maka untuk ini dan ini."*[109]

Semua riwayat ini sebagai tafsiran terhadap firman Allah Ta'ala:

وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى

*"Sembahlah Allah dan jangan mempersekutukan-Nya dengan sesuatu, dan berbuat baiklah terhadap kedua orang tua serta yang memiliki hubungan kerabat."* (An-Nisaa`: 36)

Dan firman-Nya:

وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ

*"Berikanlah kerabat haknya."* (Al-Israa`: 26)

Allah Ta'ala menetapkan hak kerabat sesudah hak kedua orang tua, sama seperti yang ditetapkan Nabi ﷺ, tanpa ada perbedaan sama sekali. Allah ﷻ mengabarkan pula bahwa kerabat memilik hak atas kerabatnya. Lalu diperintahkan agar menunaikan hak tersebut. Apabila yang dimaksud bukan hak nafkah maka kami tidak tahu hak apakah itu. Kemudian Allah Ta'ala memerintahkan berbuat baik kepada kerabat. Sementara termasuk perbuatan buruk terbesar adalah seseorang membiarkan kerabatnya mati

[107] HR. Abu Daud, no. 3530, Kitab Al-Buyu', Bab tentang seseorang yang makan harta anaknya, Ahmad, 2/179, dan Ibnu Majah, no. 2292, *sanad*nya *hasan.*

[108] HR. Abu Daud, no. 3528-3529 dan Ahmad, 6/202-203, *sanad*nya *hasan,* dinyatakan shahih oleh Ibnu Hlbban, no. 1091.

[109] HR. An-Nasa`i, 5/69 dan 70, Kitab Az-Zakat, Bab sedekah apakah yang lebih utama, para perawinya *tsiqah* (terpercaya).

kelaparan dan tanpa pakaian, padahal dia mampu memberinya makan dan pakaian, tapi dia tidak memberinya makan sesuap serta tidak menutup auratnya, kecuali dijadikannya sebagai utang dalam tanggungannya.

Ketetapan dari Nabi ﷺ ini sangat selaras dengan kitab Allah Ta'ala, di mana Allah ﷻ berfirman:

> *"Para ibu hendaklah menyusui anak-anak mereka dua tahun secara sempurna baik siapa yang ingin menyempurnakan penyusuan, dan bagi para bapak hendaknya memberi nafkah kepada mereka dan memberi pakaian menurut yang patut, tidaklah suatu jiwa diberi beban melainkan menurut kemampuannya, janganlah seorang ibu memudharatkan anaknya, dan jangan pula seorang bapak memudharatkan anaknya, dan kepada ahli waris seperti itu."* (Al-Baqarah: 233)

Allah ﷻ mewajibkan kepada ahli waris sama seperti yang diwajibkan atas para bapak.

Serupa dengan hukum ini apa yang ditetapkan amirul mukminin Umar bin Al-Khaththab رضي الله عنه. Sufyan bin Uyainah meriwayatkan dari Ibnu Juraij, dari Amr bin Syu'aib, dari Said bin Al-Musayyib, bahwa Umar رضي الله عنه menetapkan *ashabah* seorang anak untuk mereka memberikan nafkah kepadanya, kaum laki-laki dan bukan kaum perempuan.

Abdurrazzaq berkata, Ibnu Juraij menceritakan kepada kami, Amr bin Syu'aib mengabarkan kepadaku, sesungguhnya Ibnu Al-Musayyib mengabarkan padanya, bahwa Umar bin Al-Khaththab رضي الله عنه menetapkan anak-anak paman untuk memberi nafkah kepada anak yang ditinggal mati bapaknya dan tidak ada pewarisnya berupa anak atau anak selainnya, sama seperti kerabat dekat. Mereka berkata, "Tidak ada harta baginya." Beliau berkata, "Meskipun demikian." Ketetapan atas mereka untuk memberi nafkah itu sama seperti keharusan menanggung denda pembunuhan.[110] Ibnu Al-Madini berkata, "Perkataannya, 'Meskipun demikian', yakni meskipun tidak ada hartanya."

Ibnu Abi Syaibah menyebutkan dari Abu Khalid Al-Ahmar, dari Hajjaj, dari Amr, dari Said bin Al-Musayyib dia berkata, "Wali anak yatim datang

[110] Al-Mushannaf, no. 1218, dan diriwayatkan Ath-Thabari, 2/500, dari Abdurrazzaq, dari Ibnu Juraij, dari Amr bin Syu'aib, bahwa Said bin Al-Musayyib mengabarkan padanya, sesungguhnya Umar bin Al-Khaththab ... dan seterusnya. Umar telah mewajibkan nafkah anak yang ditinggal mati bapaknya dan tidak ada pewaris baginya atas anak-anak pamannya, sama seperti kewajiban diyat atas keluarga dekat, yang dibayarkan para wali pembunuh kepada wali korban pembunuhan. Maksud keluarga dekat di sini adalah mereka yang mengambil seluruh sisa warisan dari jalur bapak. Lihat *Sunan Al-Baihaqi*, 7/478-479.

kepada Umar bin Al-Khaththab ﷺ dan beliau berkata, 'Berilah nafkah kepadanya.' Lalu beliau berkata, 'Sekiranya aku tidak mendapati kecuali keluarganya paling jauh niscaya aku akan wajibkan nafkahnya atas mereka." Zaid bin Tsabit telah menetapkan pula hukum yang seperti ini.

Ibnu Abi Syaibah berkata, Humaid bin Abdurrahman menceritakan kepada kami, dari Hasan, dari Mutharrif, dari Ismail, dari Al-Hasan, dari Zaid bin Tsabit dia berkata, "Apabila terdapat ibu dan paman (dari pihak bapak), maka ibu berkewajiban memberi nafkah kepada anak sesuai bagian warisan untuknya, dan paman berkewajiban memberi nafkah sesuai bagian warisan untuknya." Tidak diketahui seorang pun di kalangan sahabat yang menyelisihi Umar dan Zaid dalam keputusan ini.

Ibnu Juraij berkata, aku berkata kepada Atha`, *"Atas ahli waris seperti itu"* (Al-Baqarah: 233), maka beliau berkata, "Atas ahli waris anak yatim keharusan memberi nafkah terhadap anak yatim itu, sebagaimana mereka mewarisinya." Aku berkata kepadanya, "Apakah bapak si anak di penjarakan jika di anak tidak memiliki harta?" Beliau berkata, "Apakah si anak dibiarkan akan mati?" Al-Hasan berkata, "Firman-Nya, *'Atas ahli waris seperti itu'*, yakni atas seseorang yang mewarisi hendaknya mengeluarkan nafkah atas si anak hingga dia bisa mandiri." Seperti inilah tafsiran yang dikemukakan jumhur salaf terhadap ayat tersebut.[111] Di antara mereka; Qatadah, Mujahid, Adh-Dhahhak, Zaid bin Aslam, Syuraih Al-Qadhi, Qabishah bin Dzu`aib, Abdullah bin Utbah bin Mas'ud, Ibrahim An-Nakha`i, Asy-Sya'bi, dan para murid Ibnu Mas'ud. Sedangkan generasi sesudah mereka yang menafsirkan seperti itu di antaranya; Sufyan Ats-Tsauri, Abdurrazzaq, dan Abu Hanifah serta murid-muridnya. Lalu generasi berikutnya di antaranya; Ahmad, Ishak, dan Daud serta murid-muridnya.

### * Perbedaan Para Ahli Fiqih Tentang Nafkah Terhadap Kerabat

Para ahli fiqih telah berbeda pendapat dalam masalah ini dan melahirkan sejumlah pendapat:

*Pertama,* tidak boleh dipaksa seorang pun untuk memberi nafkah kepada kerabatnya, akan tetapi hal itu semata-mata suatu kebaikan dan mempererat hubungan kekeluargaan. Ini adalah madzhab yang dinisbatkan kepada Asy-Sya'bi. Abdu bin Humaid Al-Kasysyi berkata, Qabishah menceritakan kepada kami, dari Sufyan Ats-Tsauri, dari Asy'ats, dari Asy-Sya'bi, beliau berkata, "Aku tidak melihat seorang pun memaksa seseorang

[111] Lihat tafsir Ath-Thabari, 2/500-501.

atas orang lain," yakni dalam hal pemberian nafkah kepada orang lain itu. Namun menetapkan madzhab ini dengan dasar perkataan tersebut perlu ditinjau kembali. Sungguh Asy-Sya'bi seorang pakar fiqih yang tidak segegabah itu. Tampaknya, maksud beliau bahwa manusia sangat bertakwa kepada Allah Ta'ala, sehingga seorang yang kaya tak perlu dipaksakan oleh hakim untuk memberi nafkah kepada kerabatnya yang butuh, maka saat itu manusia mencukupkan dengan kewajiban syar'i, tanpa butuh kepada penetapan hakim dan pemaksaannya.

*Kedua,* Seseorang diwajibkan memberi nafkah terhadap bapaknya yang terdekat, dan ibunya yang melahirkannya secara khusus. Kedua orang tua inilah yang dipaksakan si anak baik laki-laki maupun perempuan untuk memberi nafkah pada keduanya, jika keduanya dalam keadaan miskin. Adapun nafkah anak-anak, maka seorang laki-laki dipaksa memberi nafkah kepada puteranya yang terdekat, sampai si anak mencapai usia baligh, dan dipaksa memberi nafkah kepada anak puterinya yang terdekat, sampai si anak dinikahkan. Tapi seseorang tidak dipaksa memberi nafkah kepada putera daripada anaknya (cucu) dan tidak pula dipaksa memberi nafkah kepada puteri daripada anaknya sampai seterusnya ke bawah. Si ibu tidak dipaksa memberi nafkah kepada puteranya atau puterinya meski si anak sangat membutuhkan santunan dan si ibu dalam puncak kekayaan. Tidak ada kewajiban atas seseorang memberi nafkah kepada putera si anak, kakek, saudara laki-laki, saudara perempuan, paman, bibi, dan tidak pula seorang pun di antara kerabat, kecuali yang telah kami sebutkan. Nafkah tetap wajib diberikan baik agama sama atau berbeda di tempat-tempat di mana nafkah itu diwajibkan. Ini adalah madzhab Imam Malik dan ia merupakan madzhab paling sempit dalam masalah nafkah.

*Ketiga,* nafkah menjadi wajib terhadap pokok nasab secara khusus, dan tidak wajib terhadap selain mereka, dengan syarat kesamaan agama, kelapangan pemberi nafkah dan kemampuannya, serta kebutuhan yang dinafkahi serta ketidak mampuannya berusaha, baik karena masih kecil, atau gila, atau penyakit kronis, jika dia berasal dari pokok nasab ke bawah. Adapun bila berasal dari pokok nasab ke atas, apakah dipersyaratkan ketidak mampuan mereka berusaha, ataukah tidak dipersyaratkan? Terdapat dua pendapat. Sebagian memberlakukan pula kedua pendapat itu pada pokok nasab ke bawah. Apabila si anak telah baligh dan sehat maka kewajiban nafkah terhadapnya telah gugur baik laki-laki maupun perempuan. Ini adalah madzhab Imam Asy-Syafi'i dan ia lebih luas daripada madzhab Imam Malik.

*Keempat,* nafkah menjadi wajib terhadap setiap yang memiliki hubungan kekeluargaan dan termasuk mahram. Apabila beradal dari anak-anak serta putera-putera mereka, atau bapak-bapak dan kakek-kakek, maka wajib diberikan nafkah kepada mereka baik agama sama atau berbeda. Adapun selain mereka tidak ada kewajiban diberi nafkah kecuali bila agama sama. Tidak wajib atas muslim memberi nafkah kepada mahramnya yang kafir. Kemudian nafkah hanya diwajibkan apabila pemberi nafkah memiliki kemampuan dan yang diberi nafkah membutuhkannya. Jika masih kecil maka yang diperhatikan kefakirannya saja. Apabila sudah dewasa dan dia adalah perempuan maka sama seperti itu. Namun jika dia adalah laki-laki maka di samping kefakiran dipersyaratkan pula keadaannya yang buta atau mengidap penyakit kronis. Jika dia sehat dan dapat melihat sempurna maka tidak wajib diberi nafkah. Ini dibangun atas warisan kecuali pada nafkah anak di mana ia menjadi tanggungan bapaknya secara khusus menurut yang mashyur dalam madzhabnya.

Diriwayatkan dari Al-Hasan bin Ziyad Al-Lu`lu`ay, bahwa nafkah menjadi kewajiban kedua orang tua secara khusus sesuai kadar warisan keduanya, berdasarkan cakupan qiyas. Ini adalah madzhab Abu Hanifah dan ia lebih luas daripada madzhab Asy-Syafi'i.

*Kelima,* kerabat apabila berasal dari pokok nasab, wajib diberi nafkah kepadanya secara mutlak, baik sebagai ahli waris atau bukan ahli waris. Namun apakah dipersyaratkan kesamaan agama antara pemberi nafkah dan yang diberi nafkah? Ada dua pendapat. Lalu dinukil darinya riwayat lain, tidak wajib diberi nafkah kepada mereka kecuali si pemberi nafkah bisa mewarisi yang diberi nafkah baik dari jalur *fardh* maupun *ashabah** sama seperti kerabat lainnya. Adapun bila dari selain pokok nasab, wajib diberi nafkah dengan syarat antara pemberi nafkah dan yang diberi nafkah, terdapat hubungan saling mewarisi. Kemudian apakah hubungan saling mewarisi itu dipersyaratkan dari kedua belah pihak atau cukup dari satu pihak saja? Ada dua pendapat. Lalu apakah dipersyaratkan adanya saling mewarisi saat itu juga ataukah termasuk ahli waris secara garis besar? Juga ada dua pendapat. Apabila kerabat termasuk dzawil arham yang tidak mewarisi, maka tidak ada nafkah baginya, menurut pernyataan tekstual dari sang imam, lalu sebagian pengikutnya menyimpulkan dari madzhabnya kewajiban memberi nafkah atas kerabat bila ada hubungan saling mewarisi. Namun menjadi keharusan menurutnya kesamaan agama antara pemberi

* *Fardh* adalah warisan yang telah ditetapkan prosentasenya, dan *ashabah* adalah sisa dari warisan–penerj.

nafkah dan yang diberi nafkah di tempat-tempat yang nafkah menjadi wajib, kecuali pada pokok nasab, menurut salah satu di antara dua riwayat. Apabila hubungan warisan bukan melalui jalur kekerabatan seperti wala` (perbudakan), maka nafkah menjadi wajib dengan sebab saling mewarisi itu-menurut yang lahir daripada madzhabnya-terhadap yang mewarisi dan bukan yang diwarisi. Apabila menjadi keharusan atas seseorang memberi nafkah pada seorang laki-laki maka menjadi keharusan pula baginya memberi nafkah isteri laki-laki tersebut menurut yang lahir dari madzhabnya. Namun dinukil darinya bahwa itu tidaklah menjadi keharusan. Riwayat lain mengatakan menjadi keharusan pada pokok nasab saja dan bukan selainnya. Lalu dinukil pula darinya bahwa menjadi kewajiban memberi nafkah terhadap isteri bapak secara khusus. Serta menjadi keharusan atas seseorang menjaga kehormatan orang-orang pada pokok nasabnya dengan menikahkannya atau memberinya budak jika mereka meminta hal itu.

Al-Qadhi Abu Ya'la berkata, demikian pula berlaku pada setiap orang harus diberi nafkah seperti saudara laki-laki, atau paman, atau selain keduanya, menjadi keharusan untuk dijaga kehormatan dirinya (dinikahkan). Karena Imam Ahmad ﷺ telah menyatakan secara tekstual tentang seorang budak, bahwa wajib bagi majikan menikahkannya, jika si budak meminta hal itu, jika tidak maka hendaknya si budak dijual. Apabila menjadi keharusan atas seseorang menjaga kehormatan diri seorang laki-laki maka menjadi keharusan pula baginya memberi nafkah terhadap isteri laki-laki itu. Karena dia tidak diberi peluang menikahkan laki-laki tersebut kecuali dengan konsekuensi ini. Ini selain daripada masalah terdahulu, yaitu kewajiban memberi nafkah atas isteri si laki-laki yang diberi nafkah. Karena masalah ini memiliki dasar tersendiri dan masalah tersebut memiliki dasar tersendiri pula. Ini adalah madzhab Ahmad dan ia lebih luas daripada mazhab Abu Hanifah. Hanya saja madzhab Abu Hanifah lebih luas dari sisi lain yaitu mewajibkan nafkah terhadap dzawil arham, dan ini shahih dari segi dalil, dan ia pula yang ditunjukkan oleh kaidah-kaidah pokok Imam Ahmad serta pernyataan-pernyataannya dan kaidah-kaidah syara.' Begitu pula dengan hubungan kekeluargaan yang diperintahkan Allah Ta'ala untuk dikokohkan. Lalu Allah Ta'ala mengharamkan surga atas setiap yang memutuskan hubungan kekeluargaan. Maka nafkah menjadi hak seseorang karena dua perkara. Berdasarkan warisan yang ditetapkan oleh kitab Allah Ta'ala dan berdasarkan hubungan kekeluargaan yang ditetapkan sunnah Rasulullah ﷺ.

Telah disebutkan bahwa Umar bin Al-Khaththab ﷺ memenjarakan ashabah seorang anak kecil agar mereka menafkahi si anak dan mereka

adalah putera-putera paman anak kecil itu. Sudah disebutkan pula perkataan Zaid bin Tsabit, "Apabila paman atau ibu maka paman wajib memberi nafkah sesuai bagiannya daripada warisan, dan ibu wajib memberi nafkah sesuai bagiannya daripada warisan." Sungguh tidak ada yang menyelisihi keduanya di antara sahabat dan ia adalah pendapat jumhur salaf. Ini juga yang ditunjukkan firman Allah Ta'ala, *"Berikanlah kepada kerabat haknya."* (Al-Isra`: 26), dan firman-Nya, *"Dan berbuat baik terhadap kedua orang tua serta para kerabat."* (An-Nisaa`: 36). Nabi ﷺ telah mewajibkan pemberian untuk kerabat dan beliau menegaskan nasab-nasab mereka. Beliau bersabda, *"Dan saudaramu yang perempuan, dan saudaramu yang laki-laki, kemudian yang lebih dekat kepadamu, lalu yang berikutnya, suatu hak yang wajib dan kekeluargaan yang diperkokoh."*

Jika dikatakan, maksud daripada hal itu adalah berbuat baik dan memperkokoh kekeluargaan, tapi tidak sampai tingkat wajib.

Dijawab, pandangan ini tertolak karena Allah ﷻ memerintahkannya dan menamainya sebagai hak, lalu disandarkan kepada pelaku seperti pada firman-Nya, "haknya." Nabi ﷺ juga mengabarkan ia adalah hak dan wajib. Sebagian daripada riwayat ini menyatakan kewajiban terang-terangan.

Jika dikatakan, maksudnya 'haknya' adalah tidak memutuskan hubungan kerabat dengannya.

Dijawab, hal ini dapat ditanggapi dari dua sisi: *Sisi pertama,* dikatakan 'apalagi tindakan memutuskan hubungan kerabat yang lebih besar daripada melihat kerabat menderita kelaparan dan kehausan, mengalami gangguan panas dan dingin, lalu tidak diberi makan dan minum, serta tidak diberi pakaian untuk menutupi auratnya, dan melindunginya dari panas maupun dingin, dan menempatkannya di bawah atas yang menaunginya. Sementara kerabat itu adalah saudara yang merupakan anak dari bapak dan ibu sendiri, atau paman yang merupakan saudara bapak, atau bibi yang kedudukannya sama seperti ibu. Lalu seseorang menyantuni mereka sebagaimana halnya menyantuni orang tidak memiliki hubungan kekerabatan. Yaitu, menyantuni mereka sebagai utang yang harus dikembalikan apabila telah mampu, padahal dia berada dalam kondisi lapang dan harta melimpah. Jika tindakan ini tidak dianggap memutuskan hubungan kekeluargaan, maka sungguh kami tidak tahu lagi, apakah itu memutuskan hubungan kerabat yang diharamkan, serta memperkokoh hubungan keluarga yang diperintahkan, dan Allah Ta'ala mengharamkan surga bagi yang memutuskannya.

*Sisi kedua,* dikatakan 'apakah hubungan kekeluargaan yang wajib dan diserukan oleh nash-nash, ditekankan kewajibannya, dan dicela orang yang

memutuskannya? Apakah kelebihannya atas hak orang yang tidak memiliki hubungan kerabat, sehingga dapat dipahami oleh hati, diungkapkan oleh lisan, dan diamalkan oleh anggota badan? Apakah memberikan salam padanya ketika bertemu, menjenguknya ketika sakit, mendoakan apabila bersin, memenuhi undangannya? Lalu kamu tidak mewajibkan sesuatu terhadap kerabat kecuali apa yang diwajibkan juga terhadap orang tak memiliki hubungan kekeluargaan? Apabila hubungan yang diperintahkan diperkokoh itu adalah tidak memukulnya, atau menyakitinya, atau merendahkannya, atau yang seperti itu, maka ini semua adalah hak yang wajib atas seorang muslim terhadap muslim yang lain, bahkan juga terhadap kafir dzimmi yang tidak memiliki hubungan kerabat. Oleh karena itu, sebagian pemuka muta'akhirin berkata, "Aku tidak mampu untuk mengetahui hubungan kerabat yang wajib dikokohkan itu."

Ketika hal ini dihadapkan oleh manusia terhadap madzhab Malik dan mereka berkata, "Apakah makna memperkokoh hubungan kekeluargaan menurut kamu?" Maka sebagian mereka menyusun kitab besar tentang memperkokoh hubungan kekerabatan. Dia menyebutkan padanya atsar-atsar *marfu'* maupun *mauquf*. Seraya dijelaskan jenis-jenis hubungan, macam-macamnya, dan bagian-bagiannya. Meski demikian, dia tidak mampu berlepas daripada konsekuensi di atas. Karena masalah hubungan kekeluargaan adalah perkara terkenal dan diketahui orang khusus maupun umum, dan atsar-atsar tentang itu lebih masyhur untuk diketahui, akan tetapi apakah hubungan yang menjadi kekhususan bagi yang memiliki kekerabatan, mewajibkan adanya kasih sayang, dan tidak ada persekutuan di dalamnya dengan orang yang tidak memiliki hubungan kerabat? Sungguh tidak mungkin bagi kamu menentukan sesuatu melainkan nafkah lebih wajib daripada itu, dan tidak mungkin pula bagi kamu menyebutkan sesuatu yang menggugurkan kewajiban nafkah, melainkan yang selainnya lebih patut digugurkan karenanya. Sementara Nabi ﷺ telah menggandengkan hak saudara laki-laki dan saudara perempuan dengan bapak dan ibu. Beliau ﷺ bersabda, "Ibumu dan bapakmu, saudaramu yang laki-laki dan saudaramu yang perempuan, kemudian yang lebih dekat kepadamu, lalu yang berikutnya." Apakah yang telah menghapuskan hal ini? Apa pula yang menjadikan bagian awalnya berkonotasi wajib dan bagian akhirnya berkonotasi *mustahab* (disukai)?

Apabila hal ini telah diketahui, bukan termasuk bakti kepada orang tua, jika seseorang membiarkan bapaknya menyapu kamar, bekerja di tempat khamar, menyalakan api di tempat-tempat pemandian, membantu manusia untuk mendapatkan upah demi melangsungkan kehidupannya, sementara

si anak berada di puncak kekayaan dan keluasaan dengan harta melimpah. Bukan pula bakti terhadap ibu, jika si anak meninggalkannya membantu manusia, mencuci pakaian mereka, membawakan air untuk mereka dan yang serupa dengannya, lalu tidak menghindarkannya dari hal-hal itu dengan cara memberinya nafkah, namun si anak hanya berkata, "Kedua orang tua memiliki usaha dan sehat badan, keduanya tidak mengidap penyakit kronis dan tidak pula buta." Alangkah anehnya, di manakah syarat Allah dan Rasul-Nya bahwa berbakti pada kedua orang tua dan memperkokoh kekeluargaan, terkait kondisi salah seorang mereka berpenyakit kronis atau buta? Sungguh memperkokoh hubungan kekeluargaan dan berbakti pada kedua orang tua tidaklah terkait dengan hal itu baik dari segi syara', bahasa, maupun urf (kebiasaan). Wabillahi Taufiq.

# PENYEBUTAN HUKUM RASULULLAH ﷺ TENTANG PENGASUHAN DAN APA YANG HARAM KARENANYA DAN APA YANG TIDAK HARAM SERTA KEPUTUSAN BELIAU ﷺ TENTANG KADAR YANG DIHARAMKAN DARINYA LALU KEPUTUSANNYA TENTANG MENYUSUI ORANG DEWASA, APAKAH ADA PENGARUHNYA ATAU TIDAK ADA?

Telah disebutkan dalam *Ash-Shahihain* dari hadits Aisyah رضي الله عنها, dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda:

إِنَّ الرَّضَاعَةَ تُحَرِّمُ مَا تُحَرِّمُ الْوِلَادَةُ

*"Sesungguhnya penyusuan mengharamkan apa yang diharamkan oleh kelahiran."*[112]

Disebutkan juga dalam kedua kitab ini dari Ibnu Abbas رضي الله عنهما, sesungguhnya Nabi ﷺ ditawari untuk menikahi puteri Hamzah, maka beliau bersabda:

إِنَّهَا لَا تَحِلُّ لِي إِنَّهَا ابْنَةُ أَخِي مِنَ الرَّضَاعَةِ وَيَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ مَا يَحْرُمُ مِنَ الرَّحِمِ

*"Sungguh ia tidak halal bagiku, sungguh ia adalah puteri saudaraku*

112 HR. Bukhari, 9/119-120, Kitab An-Nikah, Bab dan ibu-ibu kamu yang menyusui kamu, dan Muslim, no. 1444, Kitab Ar-Radha', Bab diharamkan dari penyusuan apa yang diharamkan dari kelahiran.

*dari jalur susuan, dan diharamkan dari susuan apa yang diharamkan dari rahim."*[113]

Masih dalam kedua kitab ini bahwa beliau bersabda kepada Aisyah ﵂ :

ائْذَنِي لِأَفْلَحَ أَخِي أَبِي الْقُعَيْسِ فَإِنَّهُ عَمُّكِ

*"Berilah izin kepada Aflah saudara laki-laki Abu Al-Qu'ais, sesungguhnya dia itu adalah pamanmu,"* dan isterinya yang telah menyusui Aisyah ﵂ .[114]

Inilah jawaban Ibnu Abbas ketika ditanya tentang seorang laki-laki memiliki dua wanita budak. Salah satu isterinya melahirkan anak perempuan dan satunya melahirkan anak laki-laki, "Apakah halal bagi anak laki-laki itu menikahi anak perempuan tersebut?" Beliau menjawab, *"Tidak, pejantannya hanya satu."*[115]

Tercantum dalam *Shahih Muslim,* dari Aisyah ﵂ , dari Nabi ﷺ:

لَا تُحَرِّمُ الْمَصَّةُ وَالْمَصَّتَانِ

*"Tidaklah mengharamkan satu isapan dan dua isapan."*[116]

Dalam riwayat lain:

لَا تُحَرِّمُ الْإِمْلَاجَةُ وَالْإِمْلَاجَتَانِ

*"Tidaklah mengharamkan satu sedotan dan dua sedotan."*[117]

Dalam lafazh lain, "Seorang laki-laki berkata, 'Wahai Rasulullah, apakah sekali penyusuan dapat mengharamkan?' Beliau ﷺ bersabda, *'Tidak.'"*[118]

---

[113] HR. Bukhari, 5/186, Kitab Asy-Syahadaat, Bab persaksian atas nasab dan penyusuan, dan 9/121, Kitab An-Nikah, Bab dan ibu-ibu kamu yang menyusui kamu, dan Muslim, no. 1447, Kitab Ar-Radha', Bab pengharaman puteri saudara laki-laki melalui jalur penyusuan, dan lafazh ini menurut versi Imam Muslim.

[114] HR. Bukhari, 9/129-130, Kitab An-Nikah, Bab air susu pejantan, dan Muslim, no. 1445 Kitab Ar-Radha', Bab pengharaman penyusuan dari air pejantan, dan Malik, 3/238.

[115] HR. Malik di kitab *Al-Muwatha`*, 2/602-603, Kitab Ar-Radha', Bab menyusui anak kecil, dan At-Tirmidzi, no. 1149, Kitab Ar-Radha', Bab apa-apa yang disebutkan tentang air susu pejantan, dan sanadnya shahih.

[116] HR. Muslim, no. 1450, Kitab Ar-Radha', Bab satu dan dua isapan.

[117] HR. Muslim, no. 1451, dari hadits Ummu Fadhl.

[118] HR. Muslim, no. 1451 (19).

Masih dalam *Shahih Muslim,* dari Aisyah ﵂ , dia berkata, "Sungguh di antara apa yang turun daripada Al-Qur`an adalah; sepuluh susuan yang diketahui niscaya mengharamkan, kemudian hal itu dihapus dengan lima penyusuan yang diketahui, maka Rasulullah ﷺ wafat sementara ayat-ayat itu termasuk yang dibaca daripada Al-Qur`an."[119]

Kemudian tercantum dalam *Ash-Shahihain,* dari hadits Aisyah ﵂ , sesungguhnya Nabi ﷺ bersabda:

إِنَّمَا الرَّضَاعَةُ مِنَ الْمَجَاعَةِ

*"Hanya saja penyusuan (yang mengharamkan) itu dari (akibat) kelaparan."*[120]

Tercantum dalam *Jami' At-Tirmidzi,* dari hadits Ummu Salamah ﵂ , sesungguhnya Rasulullah ﷺ bersabda:

لَا يُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ إِلَّا مَا فَتَقَ الْأَمْعَاءَ فِي الثَّدْيِ وَكَانَ قَبْلَ الْفِطَامِ

*"Tidaklah mengharamkan dari penyusuan kecuali yang membuka usus di payudara, dan terjadi sebelum penyapihan."*[121]

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini derajatnya hasan shahih."

Dalam *Sunan Ad-Daruquthni,* melalui *sanad* shahih, dari Ibnu Abbas, dinisbatkan kepada Nabi ﷺ:

لَا رِضَاعَ إِلَّا مَا كَانَ فِي الْحَوْلَيْنِ

*"Tidak ada penyusuan (yang mengharamkan) kecuali apa yang terjadi pada masa dua tahun."*[122]

---

[119] HR. Muslim, no. 1452, Kitab Ar-Radha', Bab pengharaman karena lima kali penyusuan. Para ulama berkata, "Maknanya, lafazh 'lima kali penyusuan' diturunkan sangat akhir hingga Nabi ﷺ wafat dan sebagian manusia membacanya sebagai bagian dari Al-Qur`an, karena belum mendapatkan keterangan penghapusannya sebab baru saja terjadi, ketika berita penghapusan itu sampai pada mereka, maka mereka meninggalkannya dan terjadilah kesepakatan hal itu bukan bagian dari Al-Qur`an yang dibaca."

[120] HR. Bukhari, 9/126, Kitab An-Nikah, Bab orang yang berkata, "Tidak ada penyusuan sesudah dua tahun," dan Muslim, no. 1455, Kitab Ar-Radha`ah, Bab hanya saja penyusuan daripada kelaparan.

[121] HR. At-Tirmidzi, no. 1152, Kitab Ar-Radha', Bab apa-apa yang disebutkan bahwa penyusuan tidak mengharamkan kecuali pada masa kecil, *sanad*nya shahih dan dinyatakan pula shahih oleh Al-Hakim.

[122] HR. Ad-Daruquthni, 4/174, namun sebagian meriwayatkannya hanya sampai pada Ibnu Abbas, dan jalur inilah yang dinyatakan shahih oleh Al-Baihaqi, 7/462.

Dalam *Sunan Abu Daud*, dari hadits Ibnu Mas'ud, dinisbatkan kepada Nabi ﷺ, *"Tidaklah mengharamkan sesuatu daripada penyusuan kecuali apa yang menumbuhkan daging dan menguatkan tulang."*[123]

Dalam *Shahih Muslim,* dari Aisyah رضي الله عنها, dia berkata, "Sahlah bintu Suhail datang kepada Nabi ﷺ lalu berkata, 'Wahai Rasulullah, sungguh aku melihat di wajah Abu Hudzaifah (rasa tidak senang) karena masuknya Salim (ke rumahku), sementara Salim adalah sekutu baginya.' Nabi ﷺ bersabda:

أَرْضِعِيهِ تَحْرُمِي عَلَيْهِ

*'Susuilah dia, niscaya engkau menjadi haram baginya.'"*

Dalam riwayat beliau yang lain dari Aisyah, "Sahlah bintu Suhail datang kepada Rasulullah ﷺ dan berkata, 'Wahai Rasulullah, sungguh aku melihat (rasa tidak senang) karena masuknya Salim (ke rumahku) sementara dia adalah sekutu baginya.' Nabi ﷺ bersabda, *'Susuilah dia!'* Dia berkata, 'Bagaimana aku menyusuinya sementara *dia seorang laki-laki dewasa?'* Nabi ﷺ tersenyum dan bersabda, *'Sungguh aku telah mengetahui dia telah dewasa.'"*[124]

Dalam lafazh lain oleh Imam Muslim, "Sesungguhnya Ummu Salamah رضي الله عنها, berkata kepada Aisyah رضي الله عنها, "Sesungguhnya masuk kepadamu seorang pemuda tampan yang aku tidak suka dia masuk padaku." Aisyah berkata, "Tidak adakah bagimu tauladan pada diri Rasulullah ﷺ? Sungguh isteri Abu Hudzaifah berkata, 'Wahai Rasulullah, Salim masuk kepadaku dan dia telah dewasa, sementara pada diri Abu Hudzaifah ada sesuatu (rasa tak senang) akan hal itu.' Maka Rasulullah ﷺ bersabda, *'Susuilah dia, agar dia (bisa) masuk kepadamu.'"*[125]

Abu Daud mengutip kisah ini dalam kitabnya *As-Sunan* dengan redaksi lebih lengkap. Beliau meriwayatkannya dari Az-Zuhri, dari Urwah, dari Aisyah dan Ummu Salamah رضي الله عنهما, bahwa Abu Hudzaifah bin Utbah bin Rabi'ah bin Abdu Syams mengadopsi Salim, lalu dia menikahkannya dengan anak perempuan saudaranya bernama Hindun binti Al-Walid bin

---

[123] HR. Abu Daud, no. 2059-2060, Ahmad, no. 4114 juz 1/432, dalam *sanad*nya terdapat Abu Musa Al-Hilali dan bapaknya, dan keduanya perawi yang tidak diketahui. Akan tetapi Abdurrazzaq meriwayatkannya ada no. 13895 dan Al-Baihaqi, 7/461, melalui jalur lain, dari hadits Abu Hushain, dari Abu Athiyyah, dia berkata, "Seorang laki-laki datang kepada Ibnu Mas'ud ..." lalu disebutkan yang semakna dengannya.

[124] HR. Muslim, no. 1453 (26), (27), Kitab Ar-Radha', Bab penyusuan orang dewasa.

[125] HR. Muslim, no. 1453, (29).

Utbah. Sementara dia adalah maula salah seorang perempuan Anshar. Sama halnya dengan Rasulullah ﷺ yang mengadopsi Zaid. Dahulu di masa jahiliyah, siapa yang mengadopsi anak, maka orang-orang akan menisbatkan anak itu kepadanya, dan mewarisi warisannya. Hingga Allah Ta'ala menurunkan ketetapan tentang itu:

ٱدْعُوهُمْ لِءَابَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمْ ۚ

*"Nisbatkanlah mereka kepada bapak-bapak mereka, itu lebih adil di sisi Allah, dan jika kamu tidak tahu bapak-bapak mereka, maka mereka adalah saudara-saudara kamu dalam agama serta maula-maula kamu'* (Al-Ahzaab: 5)

Maka mereka kembali dinisbatkan kepada bapak-bapak mereka. Barang siapa tidak diketahui bapaknya maka dijadikan sebagai saudara dan maula dalam agama. Sahlah binti Suhail bin Amr Al-Qurasyi lalu Al-Amiri datang - dan dia adalah isteri Abu Hudzaifah-kemudian berkata, 'Wahai Rasulullah, sungguh dahulu kami menganggap Salim sebagai anak, dia tinggal bersamaku dan bersama Abu Hudzaifah dalam satu rumah, dia melihatku dalam pakaian seadanya, sementara Allah Ta'ala telah menurunkan ketetapan tentang mereka seperti telah engkau ketahui, maka bagaimana pandanganmu tentang dia?' Rasulullah ﷺ bersabda, 'Susuilah dia.' Maka dia pun menyusuinya lima kali susuan. Sehingga kedudukan Salim baginya sama seperti anaknya dari susuan." Seperti itu pula yang biasa diperintahkan Aisyah رضي الله عنها kepada anak-anak perempuan saudaranya yang laki-laki dan anak-anak perempuan saudaranya yang perempuan, hendaknya mereka menyusui siapa yang diinginkan oleh Aisyah رضي الله عنها untuk dilihatnya dan masuk kepadanya, meski orang itu telah dewasa, dengan lima kali susuan, kemudian orang itu pun masuk kepadanya. Namun Ummu Salamah dan isteri-isteri Nabi ﷺ lainnya tidak mau memasukkan seseorang kepada mereka dengan sebab susuan itu hingga disusui ketika masih bayi. Mereka berkata kepada Aisyah, "Demi Allah, kami tidak tahu, barangkali itu adalah keringanan dari Nabi ﷺ untuk Salim, dan tidak berlaku bagi manusia lainnya."[126]

---

[126] HR. Abu Daud, no. 2061, Kitab An-Nikah, Bab tentang siapa yang diharamkan karenanya. Para perawinya tergolong *tsiqah* (terpercaya) dan *sanad*nya shahih, dan ini terdapat dalam kitab *Al-Mushannaf,* no. 13887.

Sunnah-sunnah yang telah baku ini mengandung sejumlah hukum, sebagiannya telah disepakati oleh umat ini, dan sebagiannya lagi mereka perselisihkan.

### * Penyusuan Mengharamkan Apa yang Diharamkan oleh Kelahiran

***Hukum pertama***, sabda beliau ﷺ:

الرَّضَاعَةُ تُحَرِّمُ مَا تُحَرِّمُ الْوِلاَدَةُ

*"Penyusuan mengharamkan apa yang diharamkan oleh kelahiran."*

Hukum ini disepakati oleh umat hingga bagi mereka yang mengatakan, "Tambahan atas nash adalah penghapusan bagi nash itu. Sementara Al-Qur`an tidak bisa dihapuskan oleh As-Sunnah," sungguh mereka juga terpaksa untuk menerima hukum ini, meski ia merupakan tambahan bagi apa yang ada dalam Al-Qur`an, baik mereka menamainya *nasakh* (penghapusan), atau tidak diberi nama apapun. Sebagaimana mereka terdesak untuk harus mengharamkan mengumpulkan seorang perempuan dan bibinya dalam ikatan pernikahan. Padahal itu juga termasuk tambahan atas nash Al-Qur`an. Mereka menyebutkan hal ini bersama hadits Abu Al-Qu'ais tentang pengharaman air susu pejantan, bahwa wanita menyusui dan suami (si pemilik air susu) telah menjadi orang tua bagi si anak yang disusui, dan si anak menjadi anak bagi keduanya.

Pengharaman pun berkembang dari tiga sisi ini. Anak-anak daripada anak yang disusui dan seterusnya ke bawah tetap dianggap sebagai anak-anak bagi kedua orang tua itu. Lalu anak-anak bagi masing-masing dari kedua orang tua yang menyusui menjadi saudara bagi anak yang disusui. Anak-anak si bapak pasangan yang menyusui dari isterinya yang lain menjadi saudara sebapak atau bagi anak yang disusui. Sedangkan anak-anak bagi ibu yang menyusui dari suaminya yang lain menjadi saudara seibu bagi anak yang disusui. Begitu pula orang tua bagi si ibu yang menyusui menjadi kakek dan nenek bagi anak yang disusui. Kemudian saudara-saudari ibu yang menyusui menjadi paman dan bibi dari pihak ibu bagi si anak yang disusui. Lalu saudara saudari suami si ibu yang menyusui menjadi paman dan bibi dari pihak bapak bagi anak yang menyusui. Pengharaman karena penyusuan berkembang dari tiga jalur ini saja.

Pengharaman tersebut tidak merembet kepada selain yang menyusui pada tingkatannya, yaitu saudara dan saudarinya. Boleh bagi seseorang menikahi perempuan yang menyusui saudaranya dan boleh juga menikahi anak-anak perempuan atau ibu-ibu dari perempuan itu. Diperbolehkan

bagi seorang perempuan dinikahi oleh laki-laki yang isterinya menyusui saudara si perempuan. Begitu pula dengan bapak dan anak daripada laki-laki tersebut. Demikian juga, pengharaman tidak merembet kepada orang di atas daripada anak yang disusui, yakni bapak-bapak dan ibu-ibunya, orang-orang yang berada pada tingkatannya (paman dan bibinya baik dari pihak bapak maupun dari pihak ibu). Bagi bapak anak yang menyusui dari jalur nasabnya dan kakek-kakeknya boleh menikahi perempuan yang menyusui anak itu, ibu-ibu si perempuan, saudari-saudarinya, dan anak-anak perempuannya. Boleh juga bagi mereka menikahi ibu-ibu si laki-laki yang isterinya menyusui anak tersebut, saudari-saudarinya, dan anak-anak perempuannya. Karena hal seperti ini dari segi nasab dihalalkan (terjadi pernikahan). Bagi saudara sebapak boleh menikahi saudara perempuan bagi saudaranya yang seibu. Begitu pula saudara seibu boleh menikahi saudara perempuan bagi saudaranya sebapak. Demikian juga, seseorang boleh menikahi ibu bagi isteri anaknya dari jalur nasab serta saudara perempuannya, dan ibu dan anak perempuannya. Karena pengharaman di sini hanya terjadi melalui jalur pernikahan (besanan).

### * Apakah Penyusuan Mengharamkan Seperti Apa yang Diharamkan oleh Ikatan Pernikahan?

Kemudian apakah penyusuan mengharamkan seperti apa yang diharamkan oleh ikatan pernikahan, sehingga diharamkan atas seseorang menikahi ibu bagi isterinya dari jalur susuan, anak-anak perempuan si isteri dari jalur susuan, dan isteri anaknya dari jalur susuan, atau diharamkan mengumpulkan dua perempuan bersaudara dari jalur susuan, atau antara seorang perempuan dengan bibinya dari jalur susuan? Para imam yang empat dan pendukung mereka mengharamkan semua ini. Adapun Syaikh kami mengambil sikap tawaqquf (tidak menentukan pendapat) dan berkata, "Jika pernah ada seseorang yang mengatakan tidak haram maka itu lebih kuat."

Kelompok yang mengharamkan berkata, pengharaman ini masuk cakupan sabda beliau ﷺ, *"Diharamkan daripada penyusuan apa yang diharamkan daripada nasab."* Mereka pun memberlakukan penyusuan sebagaimana halnya jalur nasab dan menyamakan keduanya. Maka anak susuan dan bapaknya dari jalur susuan diposisikan seperti anak dan bapak dari segi nasab. Apa-apa yang dinyatakan haram dalam jalur nasab maka begitu pula dalam jalur susuan. Ketika isteri bapak diharamkan bagi anak dan sebaliknya, ibu daripada isteri dan anak perempuannya dari jalur nasab, maka mereka juga diharamkan melalui jalur penyusuan. Ketika diharamkan mengumpulkan dua wanita bersaudara dari jalur nasab niscaya

diharamkan juga hal serupa melalui jalur penyusuan. Inilah batasan hujjah mereka dalam mengharamkan.

Syaikhul Islam berkata, Allah *Ta'ala* mengharamkan menikahi tujuh jenis perempuan melalui jalur nasab, dan tujuh jenis melalui ikatan pernikahan, seperti dikatakan Ibnu Abbas.[127]

Beliau berkata pula, sudah diketahui pengharaman karena penyusuan tidak disebut ikatan pernikahan, bahkan diharamkan darinya apa yang diharamkan karena nasab, dan Nabi ﷺ telah bersabda, *"Diharamkan dari jalur susuan apa yang diharamkan melalui jalur kelahiran."* Dalam riwayat lain:

يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ

*"Diharamkan dari jalur susuan apa yang diharamkan melalui jalur nasab."*

Beliau ﷺ tidak mengatakan, "Dan apa yang diharamkan melalui ikatan pernikahan." Begitu pula Allah Ta'ala tidak menyebutkannya dalam kitab-Nya, sebagaimana Dia menyebutkan pengharaman melalui ikatan pernikahan, sebagaimana Allah Ta'ala tidak menyebutkan pengharaman mengumpulkan dua wanita bersaudara dalam satu ikatan pernikahan, seperti yang Dia sebutkan pada nasab. Ikatan pernikahan merupakan bagian daripada nasab serta saudaranya. Allah Ta'ala berfirman:

وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ مِنَ ٱلْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُۥ نَسَبًا وَصِهْرًا ۗ وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا

*"Dia yang menciptakan dari air manusia lalu Dia jadikan memiliki hubungan nasab dan ikatan pernikahan."* (Al-Furqan: 54)

Hubungan antara manusia berdasarkan nasab dan ikatan pernikahan. Keduanya merupakan sebab diharamkannya suatu pernikahan. Adapun penyusuan merupakan cabang daripada nasab.

Sungguh tidak diketahui ikatan pernikahan kecuali di antara nasab-nasab. Sementara Allah ﷻ hanya mengharamkan mengumpulkan dua wanita bersaudara, seorang perempuan dengan bibinya dari pihak bapak, dan seorang perempuan dengan bibinya dari pihak ibu, agar tidak meng-

---

[127] Diriwayatkan dari beliau oleh Imam Bukhari, 9/132, melalui jalur Imam Ahmad bin Hambal, dari Yahya bin Said, dari Sufyan, dari Habib, dari Said, dari Ibnu Abbas. Imam Bukhari tidak memiliki riwayat dari Imam Ahmad dalam kitab *Shahih*nya kecuali di tempat ini. Lihat kitab *Al-Mushannaf,* 13965, 10770, dan 10765.

akibatkan terjadinya perkara diharamkan, yaitu putusnya hubungan kerabat. Padahal diketahui, dua perempuan bersaudara melalui jalur susuan, tidak ada antara keduanya hubungan kerabat yang mengharamkan pada selain pernikahan. Tidak terjadi pula antara keduanya satu hukum pun yang disebabkan oleh persaudaraan susuan, selain pengharaman pernikahan antara keduanya. Seseorang tidak menjadi bebas dari perbudakan meski dia menjadi budak bagi saudara susuannya. Begitu pula tidak ada saling mewarisi dan kewajiban memberi nafkah. Sebagaimana tidak ada hak perwalian dalam nikah atau kematian. Tidak membayar denda pembunuhan yang dilakukan saudara susuan. Tidak pula masuk dalam wasiat dan wakaf atas kerabat dan keluarga dekatnya. Tak ada pengharaman memisahkan antara seorang ibu dengan susuannya. Padahal perkara serupa diharamkan pada nasab. Sementara memisahkan antara keduanya dalam perbudakan sama dengan mengumpulkan keduanya dalam pernikahan tanpa ada perbedaan. Kalau seseorang mendapatkan perempuan budak di antara mereka yang diharamkan baginya untuk dinikahi karena jalur susuan, maka perempuan itu tidaklah menjadi merdeka dengan sebab kepemilikan tersebut.

Ketika diharamkan atas seseorang menikahi ibunya, anak perempuannya, saudarinya, bibinya dari pihak bapak atau ibu melalui jalur penyusuan, tidak berarti diharamkan juga atas laki-laki itu menikahi ibu susuan bagi isterinya, karena tidak ada hubungan nasab di antara laki-laki tersebut dengan ibu susuan isterinya, tidak ada hubungan ikatan pernikahan, dan tidak pula hubungan penyusuan. Ketika penyusuan dijadikan sebagai nasab pada suatu hukum, tidak berarti terjadi kesamaan antara keduanya dalam segala hukum, bahkan perbedaan antara keduanya dari segi hukum justru berlipat-lipat dibanding kesamaan antara keduanya.

Kemudian, telah terbukti bolehnya mengumpulkan antara dua perempuan yang haram dinikahi karena hubungan pernikahan, sebagaimana Abdullah bin Ja'far telah mengumpulkan antara isteri Ali ﷺ dengan anak perempuan Ali ﷺ dari isterinya yang lain. Padahal antara kedua perempuan ini terdapat penghalang untuk menikah satu sama lain sekiranya salah satunya adalah laki-laki. Ini serupa dengan dua perempuan bersaudara dari jalur susuan tanpa ada perbedaan. Karena sebab pengharaman nikah antara keduanya berada pada diri mereka saja (bukan antara mereka dengan laki-laki yang menikahi mereka. Pen). Sebab antara laki-laki itu dan mereka tidak terdapat hubungan susuan ataupun ikatan pernikahan. Inilah madzhab para imam yang empat dan selain mereka.

Imam Ahmad berhujjah bahwa Abdullah bin Ja'far mengumpulkan antara isteri Ali ؓ dan anak perempuan Ali ؓ dalam ikatan pernikahan. Namun hal itu tidak diingkari oleh seorang pun. Imam Bukhari berkata, Al-Hasan bin Al-Hasan bin Ali mengumpulkan antara dua anak perempuan paman dalam satu malam, dan Abdullah bin Ja'far antara isteri Ali dan anak perempuannya. Ibnu Syubrumah berkata, "Tidak mengapa dengan hal itu." Pada satu kali Al-Hasan tidak menyukainya dan kemudian dia berkata, "Tidak mengapa dengan hal itu." Tetapi Jabir bin Zaid tidak menyukainya karena memutuskan hubungan kekeluargaan. Namun tidak ada padanya pengharaman berdasarkan firman Allah Ta'ala:

وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ

*"Dihalalkan bagi kamu apa-apa yang selain itu."* (An-Nisaa: 24). Ini adalah perkataan Imam Bukhari.[128]

Ringkasnya, adanya hukum-hukum nasab dari satu sisi tidak mengharuskan keberadaannya dari segala sisi, atau dari jalur lain. Para isteri Nabi ﷺ itu adalah ibu-ibu bagi kaum muslimin dalam hal pengharaman menikah saja. Bukan dari segi mahram. Maka tidak boleh bagi seseorang berkhalwat dengan salah seorang mereka atau memandangi mereka. Bahkan Allah Ta'ala telah memerintahkan mereka menghijab diri dari laki-laki yang diharamkan menikahi mereka selain para kerabat dan orang-orang yang memiliki hubungan penyusuan dengan mereka. Allah Ta'ala berfirman:

وَإِذَا سَأَلۡتُمُوهُنَّ مَتَٰعٗا فَسۡـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٖۚ

*"Apabila kamu minta sesuatu kepada mereka maka mintailah mereka dari balik hijab."* (Al-Ahzaab: 53)

---

[128] Al-Bukhari, 9/133-134, Kitab An-Nikah, Bab apa-apa yang dihalalkan dari perempuan dan apa-apa yang diharamkan. Atsar Al-Hasan disebutkan dengan *sanad* bersambung oleh Abdurrazzaq di kitab *Al-Mushannaf*, 10770, dan Abu Ubaid dari jalur Amr bin Dinar sama seperti di atas disertai tambahan, "Mengumpulkan dalam satu malam antara anak perempuan Muhammad bin Ali dan anak perempuan Umar bin Ali. Muhammad bin Ali berkata, 'Dia lebih kami sukai daripada kedua anak perempuan kami.'" Kisah ini diriwayatkan pula oleh Abdurrazzaq no. 10771, dan Imam Asy-Syafi'i melalui jalur lain dari Amr bin Dinar, dari Al-Hasan bin Muhammad bin Ali, tanpa menyebutkan nasab kedua perempuan itu, tapi tidak disebutkan perkataan Muhammad bin Ali namun diberi tambahan lain, "Pagi harinya perempuan-perempuan mereka tidak tahu kepada siapa di antara kedua perempuan itu yang mereka datangi."

Kemudian hukum ini tidak merembet sedikit pun kepada kerabat-kerabat mereka. Sungguh anak-anak perempuan mereka tidak menjadi saudari-saudari orang-orang beriman yang diharamkan dinikahi oleh laki-laki di antara mereka. Begitu pula anak-anak laki-laki mereka tidaklah menjadi saudara laki-laki orang-orang beriman yang diharamkan menikahi anak-anak perempuan mereka. Saudara-saudara laki-laki dan perempuan ummahatul mukminin tidak menjadi paman-paman dan bibi-bibi bagi orang-orang beriman. Bahkan mereka itu halal dinikahi orang-orang beriman menurut kesepakatan kaum muslimin. Ummu Fadhl yang merupakan saudari perempuan Maimunah (isteri Rasulullah ﷺ) diperisterikan oleh Abbas. Demikian juga Asma` binti Abu Bakr saudari Aisyah diperisterikan oleh Az-Zubair. Ibu dari Aisyah رضي الله عنها diperisterikan Abu Bakar. Sebagaimana ibu daripada Hafshah diperisterikan oleh Umar. Padahal tidak boleh bagi seseorang menikahi ibunya. Padahal Abdullah bin Umar dan saudara-saudaranya, anak-anak Abu Bakar, dan anak-anak Abu Sufyan, telah menikahi saudari-saudari ummahatul mukminin. Sekiranya mereka adalah bibi-bibi mereka tentu tidak boleh dinikahi oleh mereka. Pengharaman tidak merembet dari ummahatul mukminin kepada kerabat-kerabat mereka. Kalau bukan begitu, tentu dengan tetapnya satu hukum di antara hukum-hukum nasab antara umat ini dan isteri-isteri Nabi ﷺ, niscaya menetapkan pula hukum-hukum yang lainnya.

Di antara perkara yang menunjukkan pula akan hal itu adalah firman Allah Ta'ala tentang perempuan-perempuan yang haram dinikahi

وَحَلَٰٓئِلُ أَبۡنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنۡ أَصۡلَٰبِكُمۡ

*"Dan isteri-isteri anak-anak kamu yang berasal dari tulang shulbi kamu."* (An-Nisaa`: 23)

Sudah diketahui, lafazh 'anak' jika disebutkan secara mutlak maka tidak masuk padanya anak susuan, lalu bagaimana bila dikaitkan dengan keberadaannya sebagai anak dari tulang shulbi. Maksud untuk mengeluarkan anak angkat dari ayat ini tidaklah menghalangi dikeluarkannya anak susuan. Telah disebutkan dalam *Ash-Shahih* bahwa Nabi ﷺ memerintahkan Sahlah bintu Suhail untuk menyusui Salim maula Abu Hudzaifah agar menjadi mahram baginya. Maka dia menyusuinya dengan air susu milik Abu Hudzaifah (suaminya). Jadilah Salim anak bagi Sahlah dan mahramnya berdasarkan nash (pernyataan tekstual) Rasulullah ﷺ. Sama saja apakah hukum itu khusus bagi Salim atau berlaku umum seperti dikatakan ummul mukminin Aisyah رضي الله عنها. Salim menjadi haram menikahi Sahlah karena dia telah menyusuinya dan juga menjadi ibu baginya.

Namun Salim tidak menjadi mahram bagi Sahlah dikarenakan kedudukannya sebagai isteri bapaknya dari susuan. Sungguh ini tidak memiliki pengaruh dalam pengharaman itu. Bahkan seandainya Salim disusui oleh perempuan budak milik Abu Hudzaifah atau isteri Abu Hudzaifah yang lain, maka jadilah Sahlah sebagai isteri bapak susuan bagi Salim. Hanya saja yang memberi pengaruh di sini adalah keberadaan Salim sebagai anak susuan bagi Sahlah. Alasan ini sudah disebutkan langsung dalam hadits tersebut, yaitu lafazh, "Nabi ﷺ bersabda kepadanya, *'Susuilah dia'*, lalu Sahlah menyusuinya lima kali susuan, maka jadilah dia anak bagi Sahlah dari jalur susuan."

Tentu saja tidak mungkin ada klaim ijma' dalam masalah ini, barang siapa mengklaim adanya ijma' sungguh telah dusta, sebab Said bin Al-Musayyib, Abu Salamah bin Abdurrahman, Sulaiman bin Yasar, Atha` bin Yasar, dan Abu Qilabah tidak menetapkan adanya pengharaman dengan sebab air susu pejantan, dan ini juga diriwayatkan dari Az-Zubair dan sejumlah sahabat. Seperti akan disebutkan insya Allah Ta'ala. Mereka ini berpandangan pengharaman hanya dari sisi para ibu saja. Jika mereka itu tidak menjadikan laki-laki yang menjadi suami bagi perempuan menyusui sebagai bapak bagi anak yang menyusu, tentu mereka lebih tidak mengharamkan lagi bagi si laki-laki itu menikahi mantan isteri anak yang disusui, dan tidak juga mengharamkan bagi anak yang disusui menikahi mantan isteri laki-laki tersebut. Berdasarkan pendapat mereka, tidak diharamkan bagi perempuan dinikahi oleh bapak suaminya dari jalur susuan, dan tidak pula anak suaminya dari jalur susuan.

Jika dikatakan, mereka tidak menetapkan hubungan peranakan antara yang disusui dan si laki-laki pemilik air susu (suami perempuan yang menyusui), maka tidak tetap adanya hubungan pernikahan, karena ia adalah cabang dari penetapan hubungan peranakan dalam penyusuan. Jika ia belum tetap maka tidak tetap pula cabangnya. Adapun mereka yang menetapkan hubungan anak antara yang disusui dan laki-laki pemilik air susu-seperti ditunjukkan sunnah yang shahih dan dikatakan jumhur ulama Islam-maka terjadilah hubungan pernikahan dengan sebab hubungan peranakan ini, apakah ada seseorang yang berpendapat pengharaman dengan sebab air susu pejantan (suami bagi perempuan yang menyusui), bahwa isteri bapaknya dan anaknya dari susuan tidak diharamkan?

Dijawab, maksudnya bahwa pengharaman hal ini masih diperselisihkan, dan ia bukan perkara yang disepakati, bahkan terbuka peluang untuk meneliti landasan masing-masing. Apakah mengabaikan air susu pejantan, bahwa tidak ada pengaruh baginya, atau mengabaikan sisi hubungan per-

nikahan dari jalur penyusuan, bahwa tidak ada pula pengaruh baginya, dan hanya saja pengaruh itu karena hubungan pernikahan dari segi nasab?

Tidak diragukan landasan pertama adalah batil berdasarkan adanya sunnah tegas tentang pengharaman dengan sebab air susu pejantan. Namun kami telah jelaskan, berpendapat adanya pengharaman dengan sebab tersebut, tidak berkonsekuensi penetapan hubungan pernikahan kecuali melalui jalur qiyas. Sementara telah disebutkan bahwa perbedaan antara pokok dan cabang berlipat-lipat jumlahnya dibandingkan hal-hal yang menyatukan keduanya. Begitu pula penetapan salah satu hukum di antara hukum-hukum nasab tidak berarti penetapan hukum yang lainnya.

Menunjukkan kepada hal itu pula, Allah ﷻ tidak menjadikan ibu susuan dan saudari susuan masuk kategori ibu-ibu dan saudari-saudari kita, sebab Allah Ta'ala berfirman:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ

*"Diharamkan bagi kamu ibu-ibu kamu, anak-anak perempuan kamu, dan saudara-saudara perempuan kamu."* (An-Nisaa: 23), kemudian firman-Nya:

وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ

*"Dan ibu-ibu kamu yang menyusui kamu dan saudara-saudara perempuan kamu dari susuan."* (An-Nisaa: 23)

Maka menunjukkan lafazh 'ibu-ibu kami' ketika disebutkan secara mutlak niscaya yang dimaksudkan adalah ibu dari jalur nasab. Apabila ini telah jelas, maka firman Allah Ta'ala, "Ibu-ibu daripada isteri-isteri kamu," sama seperti firman-Nya, "Ibu-ibu kamu." Mereka adalah ibu-ibu bagi para isteri kita dari jalur nasab. Tidak masuk di dalamnya ibu-ibu mereka dari jalur susuan. Kalau Allah Ta'ala menghendaki pengharaman mereka niscaya akan dikatakan, "Ibu-ibu para isteri kamu yang menyusui kamu." Sebagaimana hal itu disebutkan berkenaan dengan ibu-ibu kita.

Kami sudah jelaskan bahwa sabdanya, *"Diharamkan daripada susuan apa yang diharamkan daripada nasab,"* hanya menunjukkan bahwa siapa yang diharamkan atas seseorang daripada nasab, niscaya diharamkan pula atasnya yang serupa daripada susuan. Tapi hadits itu tidak menunjukkan barang siapa yang diharamkan dengan sebab hubungan pernikahan atau pengumpulan, maka diharamkan pula yang sepertinya daripada susuan. Bahkan makna implisitnya justru menunjukkan selain itu disertai cakupan

umum firman-Nya, "Dihalalkan bagi kamu apa-apa yang selain itu." (An-Nisaa: 24).

*** Ulama Salaf yang Membolehkan Seseorang Menikahi Anak dari Isterinya (Anak Tiri) Jika Si Anak Tidak Dalam Pengasuhan Bapak Tiri**

Di antara perkara yang menunjukkan pengharaman menikahi isteri bapak susuan dan isteri anak susuan bukan sesuatu yang disepakati, bahwa telah terbukti secara akurat dari sekelompok salaf, tentang bolehnya menikahi anak perempuan bagi isteri, apabila anak itu tidak dalam pengasuhan bapak tirinya, sebagaimana telah shahih dari Malik bin Aus bin Al-Hadatsan An-Nashri, dia berkata, "Aku memiliki isteri, dia telah melahirkan anak untukku, lalu dia meninggal dunia. Aku pun merasakan kesedihan mendalam atasnya. Kemudian aku bertemu Ali bin Abi Thalib dan beliau berkata padaku, 'Ada apa denganmu?' Aku berkata, 'Isteriku telah meninggal.' Beliau bertanya, 'Apakah dia punya anak perempuan?' Aku menjawab, 'Benar.' Beliau bertanya lagi, 'Apakah anak itu dalam pengasuhanmu?' Aku berkata, 'Tidak, tetapi dia ada di Thaif.' Beliau berkata, 'Nikahilah anak itu.' Aku berkata, 'Lalu di mana firman Allah Ta'ala:

وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ

*'Dan (diharamkan atas kamu menikahi) anak-anak tiri kamu yang berada dalam pengasuhan kamu dari isteri-isteri kamu.'* (An-Nisaa: 23)

Beliau berkata, 'Sungguh dia tidak berada dalam pengasuhanmu, hanya saja itu berlaku jika dia berada dalam pengasuhanmu.'"[129]

Dinukil melalui jalur shahih dari Ibrahim bin Maisarah, bahwa seorang laki-laki dari bani Sawa`ah yang disebut Ubaidillah bin Ma'bad-seraya beliau memujinya-mengabarkan padanya, bahwa bapaknya atau kakeknya telah menikahi seorang perempuan yang memiliki anak dari suami lain, lalu berlangsunglah rumah tangga mereka sebagaimana yang dikehendaki Allah Ta'ala. Kemudian, dia menikahi perempuan muda belia. Maka anak daripada isterinya yang pertama berkata, 'engkau telah memadu ibu kami dan dia telah dua serta engkau telah mencukupkan darinya dengan seorang perempuan muda.' Akhirnya dia menceraikan isterinya yang muda itu lalu berkata, 'Tidak, bahkan hendaknya engkau menikahkanku dengan anak

---

[129] HR. Abdurrazzaq, no. 10834, *sanad*nya shahih seperti dikatakan Al-Hafizh dalam *Al-Fath,* 9/136, disebutkan juga oleh As-Suyuthi di kitab *Ad-Durr Al-Mantsur,* 2/136, lalu beliau menambahkan penisbatannya kepada Ibnu Abi Hatim, dan beliau menyatakan *sanad*nya shahih.

perempuanmu.' Lalu dia menceraikan isterinya yang pertama dan menikahi anak isterinya itu. Tetapi anak tersebut tidak dalam pengasuhan si isteri maupun bapaknya." Perawi hadits ini berkata, aku datang kepada Sufyan bin Abdullah dan berkata, "Mintakan fatwa untukku dari Umar bin Al-Khaththab ﷺ." Dia berkata, "Hendaklah engkau menunaikan haji bersamaku. Lalu dia memasukkanku kepada Umar di Mina. Aku pun mengisahkan berita itu padanya. Umar berkata, "Hal itu tidak mengapa. Pergilah dan tanya si fulan lalu datang lagi ke sini dan beritahukan padaku." Dia berkata, "Aku tidak mengira orang itu melainkan Ali." Aku pun bertanya padanya dan orang berkata, "Hal itu tidak mengapa."[130] Ini adalah madzhab ahli zhahir.

Jika Umar dan Ali serta orang-orang sependapat dengan mereka telah membolehkan menikahi anak tiri yang tidak dalam pengasuhan si bapak tiri, meski anak itu adalah anak isterinya dari jalur nasab, lalu bagaimana keduanya mengharamkan seseorang menikahi anak isterinya dari jalur susuan. Perhatikan tiga syarat yang disebutkan Allah Ta'ala untuk mengharamkan anak tiri. Pertama, berada dalam asuhan bapak tiri. Kedua, merupakan anak daripada isteri sendiri. Ketiga, telah bercampur dengan ibunya. Lalu bagaimana diharamkan hanya karena keberadaannya sebagai anak susuan daripada si isteri, tidak dalam pengasuhan bapak tiri, dan tidak juga masuk kategori anak tiri dari segi bahasa?

Anak tiri adalah anak yang dilahirkan oleh si isteri dari suaminya yang lain. Dalam bahasa arab disebut 'rabiib' (untuk anak tiri laki-laki) dan 'rabibah' (untuk anak tiri perempuan) karena suami ibunya menjadi pengasuh baginya (murabbi) menurut kebiasaan. Adapun anak yang disusui oleh si isteri bukan dengan air susu milik suami, tidak pernah diasuh olehnya, tidak pula dalam pengasuhannya, maka masuknya dia dalam nash ini sangatlah jauh dari segi lafazh maupun makna.

Nabi ﷺ telah mengisyaratkan pengharaman anak tiri dikarenakan keberadaannya dalam asuhan. Dalam *Shahih Al-Bukhari* dari hadits Az-Zuhri, dari Urwah, bahwa Zainab bintu Ummu Salamah mengabarkan padanya, sesungguhnya Ummu Habibah bintu Abu Sufyan berkata, "Wahai Rasulullah, dikabarkan padaku, bahwa engkau meminang anak perempuan Abu Salamah." Beliau bertanya, "Maksudnya, anak perempuan Ummu Salamah?" Dia berkata, "Benar." Beliau bersabda, "Sekiranya anak itu tidak dalam pengasuhanku, tetap saja dia tidak halal bagiku."[131] Hal ini me-

---

130 HR. Abdurrazzaq, no. 10835.

131 HR. Bukhari, 9/121 dan 124, Kitab An-Nikah, Bab dan ibu-ibu kamu yang menyusui kamu, dan

nunjukkan beliau ﷺ memperhatikan syarat yang telah disebutkan Allah Ta'ala dalam pengharaman menikahi anak tiri. Yaitu, anak tiri tersebut berada dalam pengasuhan bapak tirinya.

Serupa dengan ini dikatakan pula pada isteri anak daripada anak kandung apabila diharamkan melalui jalur penyusuan. Kalau bukan karena keberadaannya sebagai isteri bagi anak kandungku, tetap saja dia tidak halal bagiku. Sungguh keduanya adalah sama tanpa ada perbedaan. Wabillahi Taufiq.

## Pasal

### * Pengharaman dengan Sebab Air Susu Pejantan (Suami Bagi Perempuan yang Menyusui)

***Hukum kedua*** yang disimpulkan dari sunnah ini, bahwa air susu pejantan dapat mengharamkan, dan pengharaman berkembang darinya sebagaimana berkembang dari perempuan yang menyusui. Inilah kebenaran yang tidak boleh ada pendapat selainnya. Meski terdapat orang-orang yang menyelisihinya di antara sahabat maupun generasi sesudah mereka. Sunnah Rasulullah ﷺ lebih patut diikuti. Dan ditinggalkan apa-apa yang menyelisihinya demi sunnah tersebut. Sunnah tidak boleh ditinggalkan karena perkataan seseorang siapapun dia. Sekiranya sunnah ditinggalkan karena penyelisihan seseorang hanya karena sunnah itu tidak sampai padanya, atau penakwilan darinya, atau sebab-sebab lainnya, niscaya akan sangat banyak sunnah ditinggalkan. Hujjah akan diabaikan untuk mengambil yang lainnya. Begitu pula kita akan menelantarkan perkataan orang yang wajib diikuti dan beralih kepada perkataan orang yang tidak wajib diikut. Meninggalkan perkataan orang ma'shum menuju perkataan orang tidak ma'shum. Sungguh ini adalah bencana. Kita mohon kepada Allah Ta'ala keselamatan darinya. Semoga kita tidak bertemu dengan-Nya sambil membawa perkara ini di hari kiamat nanti.

Al-A'masy berkata, dahulu Imarah, Ibrahim, dan sahabat-sahabat kami menganggap air susu pejantan tidak mengapa, sampai datang pada mereka Al-Hakam bin Utaibah membawa berita Abu Al-Qu'ais, Maksudnya, lalu mereka meninggalkan pendapat mereka dan mengambil pendapat ini.

---

9/136, Bab dan anak-anak tiri kamu yang berada dalam pengasuhan kamu dari isteri-isteri kamu yang telah kamu campuri, dan Bab dan kamu mengumpulkan dua wanita bersaudara kecuali apa yang terdahulu.

Demikian yang dilakukan ahli ilmu ketika datang pada mereka sunnah dari Rasulullah ﷺ. Mereka kembali kepadanya dan meninggalkan perkataan selainnya.

### * Hujjah Mereka yang Mengatakan Tidak Haram

Mereka yang tidak mengharamkan dengan sebab air susu pejantan berkata, hanya saja Allah ﷻ menyebutkan dalam kitab-Nya, pengharaman karena susuan melalui jalur ibu, Allah Ta'ala berfirman, *"Dan ibu-ibu kamu yang menyusui kamu serta saudara-saudara perempuan kamu dari jalur susuan itu."* (An-Nisaa: 23). Lafazh 'susuan itu' maksudnya adalah penyusuan yang disebutkan sebelumnya, yaitu penyusuan si ibu. Lalu Allah Ta'ala berfirman, *"Dihalalkan bagi kamu apa-apa yang selain itu."* (An-Nisaa: 24). Kalau kita menetapkan pengharaman berdasarkan hadits berarti kita telah menghapus hukum Al-Qur`an menggunakan sunnah. Hal ini – bagi kaidah mereka yang mengatakan tambahan atas nash adalah penghapusan-menjadi konsekuensi yang cukup kuat.

Mereka berkata, para sahabat Rasulullah ﷺ itu adalah orang-orang paling tahu tentang sunnah beliau ﷺ, namun mereka beranggapan air susu pejantan tidak melahirkan pengharaman. Dinukil melalui jalur shahih dari Abu Ubaidah bin Abdullah bin Zam'ah, bahwa ibunya (Zainab binti Ummu Salamah ummul mukminin) telah disusui oleh Asma` bintu Abu Bakar Ash-Shiddiq (isteri daripada Az-Zubair bin Al-Awwam). Zainab berkata, biasanya Az-Zubair masuk kepadaku, sementara aku menyisir rambut, dia pun mengambil satu kepang daripada kepang-kepang rambutku dan berkata, *"Menghadaplah kepadaku dan berbicaralah denganku."* Aku pun menganggapnya sebagai bapakku dan semua anak-anaknya adalah saudara-saudaraku. Kemudian Abdullah bin Az-Zubair mengirim utusan kepadaku meminang puteri bernama Ummu Kultsum untuk dinikahkan dengan Hamzah bin Az-Zubair. Adapun Hamzah adalah anak Az-Zubair dari isterinya Al-Kullabiyah. Zainab berkata kepada utusan itu, "Apakah anakku halal dinikahi oleh Hamzah? Hanya saja anakku adalah saudara perempuan baginya." Abdullah berkata, "Hanya saja yang engkau inginkan adalah menghalangi hal ini. Adapun yang dilahirkan oleh Asma` maka mereka adalah saudara-saudaramu. Tetapi anak-anak Az-Zubair dari selain Asma` maka mereka bukan saudara-saudara bagimu. Kirimlah utusan dan tanyakan tentang ini." Dia mengirim utusan dan menanyakannya sementara sahabat-sahabat Rasulullah ﷺ masih sangat banyak. Mereka pun berkata kepadanya, "Sungguh penyusuan dari pihak laki-laki tidak mengharamkan sesuatu, nikahkanlah anakmu dengannya." Maka dia

senantiasa sebagai isteri bagi Hamzah sampai kemudian Hamzah meninggal dunia.[132]

Mereka berkata, perkara itu tidaklah diingkari para sahabat ﷺ. Lalu mereka berkata, termasuk perkara yang telah diketahui, penyusuan itu adalah dari pihak perempuan, bukan dari pihak laki-laki.

*** Bantahan dari Mereka yang Mengharamkan**

Jumhur berkata, tidak ada dalam keterangan kamu sesuatu yang menolak sunnah shahih lagi tegas, di mana kita tidak boleh berpaling darinya. Adapun Al-Qur`an, maka ia berada di antara dua perkara, bisa saja mencakup saudara perempuan sebapak melalui jalur susuan, maka ini menunjukkan pengharaman menikahinya, atau tidak mencakup hal itu sehingga hukum ini belum disinggung oleh Al-Qur`an. Maka pengharaman dari Sunnah merupakan pengharaman yang dibangun dari awal serta mengkhususkan cakupan umum firman-Nya, *"Dihalalkan bagi kamu apa-apa yang selain itu."* (An-Nisaa: 24). Namun secara lahirnya lafazh 'saudara perempuan' mencakup pula saudara perempuan susuan. Karena Allah Ta'ala menyebutkan lafazh 'saudara-saudara perempuan susuan' secara umum. Maka masuk padanya semua orang yang disebut sebagai saudara perempuan. Tidak boleh dikatakan, saudara perempuan seseorang dari bapaknya melalui jalur susuan tidak tergolong saudara perempuan baginya. Karena Nabi ﷺ bersabda kepada Aisyah ﷺ, "Berilah izin kepada Aflah, sungguh dia adalah pamanmu." Di sini, Nabi ﷺ menetapkan adanya hubungan famili (paman) antara Aisyah dengan Aflah hanya berdasarkan air susu pejantan. Jika telah tetap adanya hubungan famili (paman) antara perempuan yang menyusui dengan saudara laki-laki pemilik air susu (suami bagi perempuan yang menyusui), maka penetapan adanya hubungan persaudaraan antara perempuan itu dengan anak-anak dari laki pemilik air susu, tentu lebih tegas lagi, atau minimal serupa dengannya.

Sunnah menjelaskan maksud daripada Al-Kitab bukan berarti menyelisihinya. Maksimal, sunnah telah menetapkan pengharaman bagi apa yang belum disinggung oleh Al-Qur`an, atau mengkhususkan apa yang tidak terkandung dalam cakupan umum lafazh Al-Qur`an.

Adapun perkataan kamu, "Sesungguhnya sahabat-sahabat Rasulullah ﷺ beranggapan hal itu tidaklah mengharamkan," maka ini adalah klaim batil atas seluruh sahabat. Telah dinukil melalui jalur shahih dari Ali ﷺ pe-

---

[132] HR. Asy-Syafi'i.

netapan pengharamannya. Imam Al-Bukhari menyebutkan dalam *Shahih*-nya, bahwa Ibnu Abbas ditanya tentang seorang laki-laki memiliki dua isteri, salah satu isterinya menyusui anak perempuan, dan isterinya yang lain menyusui anak laki-laki. Apakah halal kedua anak itu dinikahkan? Ibnu Abbas berkata, "Tidak, yang membuahi hanya satu orang."[133]

Atsar dari Az-Zubair yang kamu jadikan dalil itu sangat tegas menunjukkan beliau berkeyakinan bahwa Zainab adalah puterinya dengan sebab penyusuan yang dilakukan isterinya. Perhatikan pula Aisyah ummul mukminin biasa berfatwa, "Sesungguhnya air susu pejantan menyebarkan pengharaman." Maka tak ada pada kamu selain Abdullah bin Az-Zubair. Di mana posisi beliau dibandingkan para sahabat tersebut?

Adapun orang-orang yang ditanya oleh Zainab dan memberi fatwa penghalalan, mereka ini tidaklah diketahui nama-namanya, dan perawi hadits tidak pula mengatakan, "Dia bertanya kepada para sahabat yang saat itu masih banyak yang hidup. Lalu mereka memberi fatwa padanya sebagaimana fatwa Abdullah bin Az-Zubair." Apalagi kenyataannya saat itu para sahabat tidaklah banyak tinggal di Madinah. Bahkan kebanyakan mereka beserta para seniornya berada di Syam, Iraq, dan Mesir.

Mengenai perkataan kamu, "Hanya saja penyusuan itu dari jalur ibu," maka jawabannya dikatakan, hanya saja air susu itu milik si suami, di mana air susu timbul karena hubungan intim yang dilakukannya. Adapun ibu hanya sebagai wadah baginya. *Wabillahi Taufiq*.

Jika dikatakan, apakah ditetapkan hubungan bapak dan anak untuk pemilik air susu, meski tidak ditetapkan hubungan ibu dan anak untuk perempuan yang menyusui, atau tetapnya hubungan bapak dan anak merupakan cabang dari tetapnya hubungan ibu dan anak bagi perempuan yang menyusui?

Dijawab, asas ini terdapat padanya dua pandangan di kalangan ahli fiqih. Keduanya merupakan pandangan dalam madzhab Ahmad dan Asy-Syafi'i. Di atasnya dibangun masalah seorang memiliki empat isteri, masing-masing dari isterinya itu menyusui seorang anak sebanyak dua susuan, maka mereka itu tidaklah menjadi ibu bagi anak tersebut, karena masing-masing daripada mereka tidaklah menyusui sebanyak lima kali susuan. Namun apakah suami mereka menjadi bapak bagi anak itu? Di sini terdapat dua pandangan. *Pertama,* dia tidak menjadi bapak bagi anak tersebut, sebagaimana isteri-isterinya juga tidak menjadi ibu bagi si anak.

---

[133] Hadits shahih dan telah dijelaskan terdahulu.

*Kedua,* dan inilah yang benar, dia menjadi bapak bagi anak itu. Karena si anak telah menyusui dari air susu miliknya sebanyak lima kali susuan, dan air susu pejantan merupakan pokok, tidak tergantung kepada tetapnya hubungan ibu dan anak untuk perempuan yang menyusui. Hubungan bapak dan anak susuan menjadi tetap bila si anak menyusu dari air susu miliknya. Bukan karena keberadaan perempuan yang menyusui menjadi ibu bagi si anak. Namun hal ini tidak akan menjadi masalah bagi kaidah dasar Abu Hanifah dan Imam Malik. Sebab menurut keduanya, penyusuan tetap mengharamkan pernikahan, banyak atau pun sedikit. Maka menurut mereka, keempat isteri itu tetap menjadi ibu bagi anak yang disusui. Apabila kita mengatakan terjadi hubungan bapak dan anak-dan inilah yang shahih-berarti para isteri itu menjadi haram bagi si anak. Karena anak itu menjadi anak tiri bagi mereka. Mereka adalah isteri-isteri bapak si anak. Arti si anak merupakan anak daripada suami mereka. Namun jika kita katakan, hubungan bapak dan anak susuan tidak menjadi sah dengan sebab susuan itu, berarti para isteri tersebut tidaklah haram dinikahi oleh si anak.

Atas dasar masalah ini, sekiranya seorang laki-laki memiliki lima orang anak perempuan, lalu mereka menyusui seorang anak, setiap salah seorang mereka menyusui satu kali susuan, maka mereka tidaklah menjadi ibu-ibu bagi si anak, namun apakah laki-laki pemilik kelima anak perempuan ini menjadi kakek bagi anak yang disusui, dan anak-anak laki-laki miliknya menjadi paman-paman bagi anak yang disusui tersebut? Ada dua pandangan. *Pertama,* laki-laki tersebut menjadi kakek bagi si anak yang disusui, dan anak-anak laki-lakinya menjadi paman-paman bagi anak tersebut. Karena si anak telah menyempurnakan lima kali susuan dari air susu anak-anak perempuannya. Dengan demikian jadilah dia sebagai kakek. Sama halnya apabila yang menyusui itu adalah satu anak perempuan saja. Apabila dia menjadi kakek, maka anak-anak laki-lakinya yang merupakan saudara laki-laki dari perempuan-perempuan yang menyusui, niscaya mereka menjadi paman-paman bagi si anak, sebab mereka adalah saudara dari perempuan-perempuan yang telah sempurna dari mereka lima kali susuan., sehingga mereka diposisikan-ditinjau dari sisi anak-seperti satu ibu. Sedangkan yang satunya tidak menjadi kakek, dan saudara-saudara perempuan mereka tidak pula menjadi bibi-bibi, sebab statusnya sebagai kakek merupakan cabang daripada keberadaan anak perempuannya sebagai ibu, begitu pula status saudara laki-lakinya sebagai paman merupakan cabang dari keberadaan saudara perempuannya sebagai ibu, sementara di sini pokoknya belum tetap maka cabangnya juga tidak bisa ditetapkan. Ini merupakan sisi pandang paling shahih dalam masalah ini. Berbeda dengan masalah sebelumnya. Karena tetapnya hubungan bapak dan anak padanya tidak

berkonsekuensi hubungan famili (dari jalur paman) menurut pendapat shahih.

Perbedaan antara keduanya, jalur cabang merupakan sesuatu yang pasti dalam masalah ini, antara perempuan-perempuan yang menyusui dengan bapak mereka, karena mereka adalah anak-anak perempuan dari bapak tersebut. Sementara air susu bukan milik si bapak. Maka pengharaman di sini adalah antara perempuan yang menyusui dengan anaknya. Jika dia tidak menjadi ibu bagi anak yang di susui, tentu bapaknya tidak pula menjadi kakek bagi anak tersebut. Berbeda dengan masalah satunya. Sesungguhnya pengharaman berlaku antara anak yang menyusui dengan si laki-laki pemilik air susu. Maka sama saja apakah hubungan ibu dan anak sudah sah atau belum.

Atas dasar ini, jika kita katakan, saudara-saudara laki-laki daripada perempuan-perempuan yang menyusui itu, menjadi paman-paman bagi anak yang disusui, maka apakah setiap salah satu di antara perempuan-perempuan menyusui itu menjadi bibi pula bagi si anak? Di sini terdapat dua pendapat. *Pertama,* mereka tidak menjadi bibi bagi anak yang disusui. Sebab setiap salah satu mereka bukanlah saudari bagi perempuan yang telah menyusui sebanyak lima susuan. Maka tidak terjadi ketetapan hubungan bibi dan keponakan. *Kedua,* hubungan tersebut telah sah, karena telah terkumpul dari air susu yang mengharamkan (hubungan pernikahan) sebanyak lima susuan, dan apa yang disusui darinya dan dari saudari-saudarinya menetapkan adanya hubungan bibi dan keponakan, namun masing-masing mereka tidaklah menjadi ibu bagi anak yang disusui, sebab si anak tidak menyusu sebanyak lima kali pada satu pun di antara mereka. Bukan satu perkara mustahil bila terjadi hubungan bibi dan keponakan tanpa adanya hubungan ibu dan anak. Sebagaimana pada air susu pejantan terjadi hubungan bapak dan anak tanpa dibarengi hubungan ibu dan anaka. Namun pernyataan ini cukup lemah. Perbedaan antara keduanya, hubungan bibi dan keponakan merupakan cabang yang murni daripada hubungan ibu dan anak, apabila pokoknya belum ditetapkan, maka bagaimana bisa ditetapkan cabangnya? Berbeda dengan masalah hubungan bapak dengan anak dan hubungan ibu dengan anak. Keduanya sama-sama sebagai pokok. Apabila salah satunya tidak ada maka tidak berkonsekuensi penafian yang lainnya.

Atas dasar ini timbul masalah lain, yaitu apabila seorang laki-laki memiliki ibu, saudara perempuan, anak perempuan, isteri anak laki-laki, lalu masing-masing mereka menyusui seorang bayi perempuan sebanyak satu kali susuan, maka setiap mereka tidaklah menjadi ibu bagi si anak. Tetapi

apakah laki-laki tersebut diharamkan atas bayi yang disusui? Di sini terdapat dua pandangan terdahulu. Namun mengharamkannya di tempat ini cukup jauh dari kebenaran. Karena air susu yang telah sempurna bagi bayi tersebut tidaklah menjadikan laki-laki itu sebagai bapak, kakek, saudara laki-laki, dan tidak pula paman, bagi anak tersebut. *Wallahu A'lam.*

# Pasal

*** Pengharaman Anak yang Tercipta dari Air Mani Perzinahan**

Pengharaman dengan sebab air susu pejantan menunjukkan pengharaman anak yang tercipta dari air mani pezina. Bahkan ini lebih utama dan lebih patut. Sebab apabila seseorang diharamkan menikahi perempuan yang pernah minum air susu isterinya, hanya karena air susu itu timbul dengan sebab dia melakukan hubungan intim dengan isterinya, lalu bagaimana dihalalkan baginya menikahi perempuan yang diciptakan dari air maninya secara langsung? Bagaimana pula syariat mengharamkan seseorang menikahi anak perempuannya dari jalur susuan, hanya karena dia minum air susu yangmana dia menjadi sebab adanya air susu tersebut, lalu dibolehkan baginya menikahi perempuan yang diciptakan dari hasil hubungan intim yang dilakukannya secara langsung? Sungguh ini termasuk perkara mustahil.

Sungguh hubungan darah antara seseorang dengan anak yang diciptakan langsung dari air maninya, jauh lebih lengkap dan sempurna, dibanding hubungan darah dengan seseorang yang minum air susu berasal dari hubungan intim yang dilakukannya. Anak susuan memiliki sebagian daripada unsur hubungan darah. Sedangkan anak yang dilahirkan dari air mani secara langsung maka separohnya atau lebih dari separohnya merupakan bagian daripada pemilik air mani itu. Separohnya yang lain berasal dari ibu.

Inilah perkataan jumhur kaum muslimin. Tidak dikenal di kalangan sahabat ada yang membolehkan seseorang menikahi anaknya dari hasil zina. Imam Ahmad رحمه الله telah menyatakan secara tekstual bahwa siapa menikahi anaknya dari hasil zina niscaya dibunuh dengan menggunakan pedang, baik dia telah menikah atau belum menikah. Apabila anak perempuan susuan hanya menjadi anak dalam dua hukum saja, yaitu keharaman dinikahi dan mahram, dan tidak terdapat padanya hukum-hukum lainnya berkaitan dengan anak perempuan, lalu hal ini tidak mengeluarkannya dari pengharaman dinikahi serta mewajibkan penghalalannya,

maka demikian pula anak perempun hasil zina, dia hanya berkedudukan sebagai anak perempuan dalam hal pengharaman dinikahi, dan tidak berlakunya hukum-hukum lain sebagai anak perempuan, tidaklah menjadikannya halal untuk dinikahi.

Allah ﷻ berfirman kepada bangsa arab sesuai apa yang mereka pahami daripada bahasanya. Adapun lafazh 'bintu' (anak perempuan) adalah lafazh bahasa (etimologi) yang maknanya tidak dipindahkan oleh syariat dari makna dasarnya menurut bahasa, berbeda halnya dengan lafazh shalat, iman, dan yang sepertinya. Oleh karena itu, lafazh 'bintu' (anak perempuan) dipahami menurut maknanya dari segi bahasa hingga terbukti bahwa syariat telah memindahkan maknanya kepada pengertian yang lain. Lafazh 'bintu' (anak perempuan) sama dengan lafazh 'akh' (saudara laki-laki), 'amm' (paman dari pihak bapak), dan 'khaal' (paman dari pihak ibu). Semua lafazh ini tetap berada sesuai maknanya menurut bahasa.

Sementara telah disebutkan dalam *Ash-Shahih* bahwa Allah Ta'ala telah menjadikan berbicara bayi hasil zina seorang penggembala, di mana bayi itu berkata, "Bapakku adalah fulan si penggembala."[134] Perkataan ini tidak mengandung kedustaan. Lalu umat sepakat mengharamkan anak itu menikahi ibunya. Sementara penciptaannya dari air mani ibunya sama seperti penciptaannya dari air mani si penggembala. Dosa keduanya dalam perbuatan itu tidak berbeda. Keberadaannya sebagai bagian daripada si penggembala sama seperti keberadaannya sebagai bagian daripada ibunya. Terputusnya hubungan saling mewarisi antara laki-laki pezina dan anak hasil zinanya tidaklah berkonsekuensi bolehnya terjadi pernikahan antara keduanya.

Kemudian termasuk perkara yang sangat mengherankan, mereka yang membolehkan seseorang menikahi anak perempuan hasil zinanya, di sisi lain melarang seseorang melakukan onani dengan alasan 'ia adalah pernikahan tangan', lalu mereka membolehkan seseorang menikahi bagian dari dirinya sendiri, kemudian membolehkan baginya meniduri perempuan yang merupakan bagian dirinya karena diciptakan Allah Ta'ala dari air maninya sendiri, dan dikeluarkan dari tulang shulbinya, sama seperti dia meniduri wanita yang tidak memiliki hubungan keturunan sedikit pun dengannya.

---

[134] HR. Muslim, no. 2550, Kitab Al-Birr, Bab mendahulukan berbakti pada kedua orang tua atas perbuatan-perbuatan sunnah baik dalam shalat maupun selainnya.

## Pasal

### * Satu atau Dua Isapan dari Susuan Tidaklah Mengharamkan Terjadinya Pernikahan

***Hukum ketiga***, bahwa satu atau dua isapan susuan tidaklah mengharamkan terjadinya pernikahan, seperti dinyatakan secara tekstual oleh Rasulullah ﷺ, "Tidaklah mengharamkan kecuali lima susuan." Namun hal ini diperselisihkan oleh para ulama.

Sekelompok ulama salaf dan khalaf menetapkan adanya pengharaman, baik susuan itu sedikit atau pun banyak. Pendapat ini diriwayatkan dari Ali dan Ibnu Abbas. Ia juga merupakan perkataan Ibnu Al-Musayyib, Al-Hasan, Az-Zuhri, Qatadah, Al-Hakam, Hammad, Al-Auza'i, dan Ats-Tsauri. Pendapat ini juga menjadi madzhab Malik dan Abu Hanifah. Bahkan Al-Laits bin Saad mengklaim, sesungguhnya kaum muslimin sepakat bahwa susuan yang sedikit maupun banyak dapat mengharamkan ketika masih bayi, meski sebatas yang bisa membatalkan puasa seseorang. Ini adalah riwayat dari Imam Ahmad رحمه الله.

Kelompok lainnya berkata, pengharaman tidak terjadi apabila kurang dari tiga susuan. Ini adalah perkataan Abu Tsaur, Abu Ubaid, Ibnu Al-Mundzir, Daud bin Ali, dan ia merupakan riwayat kedua dari Ahmad.

Kelompok lain berkata, pengharaman tidak terjadi apabila kurang dari lima susuan, ini adalah perkataan Abdullah bin Mas'ud, Abdullah bin Az-Zubair, Atha`, Thawus, dan ini pula adalah salah satu riwayat di antara tiga riwayat dari Aisyah رضي الله عنها . Adapun riwayat kedua dari beliau bahwa tidak mengharamkan apabila kurang dari tujuh susuan. Sedangkan riwayat ketiga mengatakan tidak mengharamkan apabila kurang dari sepuluh susuan. Perkataan yang membatasi pada lima susuan merupakan madzhab Asy-Syafi'i dan Ahmad menurut yang kuat dalam madzhabnya. Ia pula adalah perkataan Ibnu Hazm di mana beliau menyelisihi Daud dalam masalah ini.

### * Hujjah Orang yang Mengaitkan Pengharaman dengan Sebab Susuan, Baik Sedikit Maupun Banyak

Hujjah kelompok pertama bahwa Allah ﷻ mengaitkan pengharaman dengan 'susuan', maka kapan ditemukan nama 'susuan' niscaya ditemukan pula hukumnya, dan Nabi ﷺ bersabda, *"Diharamkan dari susuan apa yang diharamkan dari nasab."* Ini selaras dengan pernyataan mutlak dalam Al-Qur`an.

Tercantum dalam *Ash-Shahihain,* dari Uqbah bin Al-Harits, sesungguhnya dia menikahi Ummu Yahya binti Abi Ihab, lalu seorang perempuan hitam datang dan berkata, "Aku telah menyusui kalian berdua." Beliau menyebutkan hal itu kepada Nabi ﷺ, namun beliau ﷺ berpaling darinya. Beliau berkata, "Aku bergeser lalu menyebutkan lagi hal itu padanya. Beliau bersabda, 'Bagaimana lagi sementara dia telah mengatakan telah menyusui kalian berdua.'" Lalu beliau ﷺ melarangnya meneruskan pernikahan dengan perempuan itu.[135] Beliau ﷺ tidak lagi bertanya tentang jumlah susuan.

Mereka berkata, karena ia adalah perbuatan yang terkait dengan pengharaman, maka sama saja antara sedikit dan banyaknya, seperti hubungan intim yang mewajibkan pengharaman itu. Lalu mereka berkata, pertumbuhan daging dan tulang bisa saja terjadi baik susuan itu sedikit maupun banyak.

Mereka berkata, mereka yang mempersyaratkan jumlah tertentu telah berselisih dalam masalah susuan dan hakikatnya, mereka mengalami pertentangan sangat dahsyat, dan sesuatu yang demikian kondisinya, maka syariat tidak menjadikannya sebagai ukuran sebab tak ada kepastian dan pengetahuan meyakinkan tentangnya.

### * Hujjah Mereka yang Mengaitkan Pengharaman dengan Tiga Kali Susuan

Mereka yang mengaitkan pengharaman dengan tiga kali susuan berkata, dinukil dari Nabi ﷺ bahwa beliau bersabda, *"Tidaklah mengharamkan satu atau dua isapan."* Dinukil pula melalui Ummu Fadhl binti Al-Harits dia berkata, Rasulullah ﷺ bersabda, *"Tidaklah mengharamkan satu atau dua sedotan."* Dalam hadits lain dikatakan, seorang laki-laki berkata, "Wahai Rasulullah, apakah sekali susuan dapat mengharamkan?" Beliau bersabda, *"Tidak."*

---

[135] HR. Bukhari, 5/184, Kitab Asy-Syahadaat, Bab apabila seseorang bersaksi atau beberapa orang bersaksi tentang sesuatu, dan kelompok lain berkata, kami tidak mengetahui dengan hal itu diputuskan berdasarkan perkataan orang-orang yang bersaksi, Bab persaksian perempuan yang menyusui, Kitab Nikah, Bab persaksian perempuan yang menyusui, Kitab Ilmu, Bab melakukan perjalanan karena suatu peristiwa yang terjadi, Kitab Al-Buyu', Bab tafsir tentang syubuhaat. Penulis (Ibnu Qayyim) telah keliru menisbatkan hadits ini kepada Imam Muslim, karena yang benar beliau tidak meriwayatkannya, dan ia terdapat pula dalam *Sunan Abi Daud,* no. 3603-3604, At-Tirmidzi, no. 1151, dan An-Nasa'i, 6/190.

Hadits-hadits ini adalah shahih dan tegas. Ia diriwayatkan Imam Muslim dan kitab *Shahihnya.*[136] Oleh karena itu tidak boleh berpaling darinya. Maka kami menetapkan adanya pengharaman dengan sebab tiga kali susuan berdasarkan cakupan umum ayat Al-Qur`an. Lalu kami menafikan pengharaman apabila kurang dari tiga kali berdasarkan penegasan As-Sunnah.

Mereka berkata pula, karena umumnya apa yang diperhitungkan padanya jumlah dan pengurangan maka diperhitungkan padanya tiga kali, dan tiga merupakan awal daripada jamak, di mana syariat telah menjadikannya sebagai patokan di tempat-tempat yang sangat banyak.

*** Hujjah Mereka yang Mengaitkan Pengharaman dengan Lima Kali Susuan**

Mereka yang mengaitkan pengharaman dengan lima kali susuan berkata, hujjah kami adalah semua yang disebutkan di awal pembahasan ini berupa hadits-hadits shahih dan tegas, dan Aisyah ﵂ telah mengabarkan bahwa Rasulullah ﷺ wafat sementara keadaan seperti itu.

Mereka berkata, cukuplah dalam masalah ini perkataan Sahlah binti Suhail, "*Susuilah Salim sebanyak lima susuan agar engkau menjadi haram atasnya.*" Mereka berkata pula, Aisyah adalah umat paling tahu tentang hukum masalah ini, begitu pula isteri-isteri nabi ﷺ yang lain. Sementara Aisyah ﵂ jika ingin memasukkan seseorang kepadanya, maka dia memerintahkan salah seorang keponakannya atau saudarinya, agar menyusui orang itu lima kali susuan.

Mereka berkata, penafian pengharaman dengan satu atau dua susuan sangat tegas dalam meniadakan kaitan pengharaman dengan sedikit banyaknya susuan. Ia terdiri dari tiga hadits shahih lagi tegas. Sebagiannya disebutkan sebagai jawaban atas suatu pertanyaan. Sebagian lagi sebagai pembentukan hukum dari awal.

Mereka berkata, apabila kami mengaitkan pengharaman dengan lima susuan, niscaya kami tidak menyelisihi sesuatu daripada nash-nash yang kalian jadikan sebagai dalil, hanya saja kami membatasi dalil-dalil mutlak itu kepada lima kali, dan pembatasan dalil mutlak adalah penjelasan, bukan sebagai penghapusan (nasakh), serta bukan pula sebagai pengkhususan (takshish).

---

[136] HR. Muslim, no. 1450-1451.

Adapun mereka yang mengaitkan pengharaman dengan sedikit dan banyaknya susuan, sungguh mereka telah menyelisihi hadits-hadits yang menafikan pengharaman dengan sebab satu atau dua susuan. Sedangkan mereka yang membatasi pada tiga susuan, meski mereka tidak menyelisihi hal itu, namun mereka tetap menyelisihi hadits yang menyebutkan lima susuan.

Mereka yang tidak membatasi dengan lima susuan berkata, hadits tentang lima kali susuan tidaklah dinukil oleh Aisyah ﷺ dalam konteks riwayat, sehingga dapata dijadikan sebagai hujjah, bahkan beliau menukilnya dalam konteks nukil Al-Qur`an, sementara Al-Qur`an hanya dapat ditetapkan berdasarkan riwayat mutawatir, padahal umat tidak menukil hal itu sebagai bagian daripada Al-Qur`an, sehingga ia tidak dapat digolongkan sebagai Al-Qur`an. Jika ia bukan sebagai Al-Qur`an dan bukan pula sebagai hadits niscaya tidak boleh dijadikan pegangan penetapan hukum.

Mereka yang membatasi dengan lima susuan berkata, pembicaraan berkenaan apa-apa yang dinukil daripada Al-Qur`an melalui jalur ahad (perorangan), maka ia terbagi kepada dua bagian. Pertama, keberadaan hal itu sebagai Al-Qur`an. Kedua, kewajiban mengamalkannya. Tidak diragukan bahwa keduanya merupakan dua hukum yang berbeda. Karena bagian awal mewajibkan sahnya shalat ketika membacanya, pengharaman menyentuhnya bagi yang berhadats, dan larangan membacanya bagi yang junub, serta hal-hal lain berkaitan dengan hukum-hukum Al-Qur`an. Jika hukum-hukum ini tidak ada karena keberadaannya yang tidak mutawatir (dinukil oleh orang banyak), maka tidak berkonsekuensi penafian pengamalannya, karena cukup dalam hal ini dugaan kuat, dan semua imam yang empat telah menjadikannya sebagai hujjah di sebagian persoalan. Imam Asy-Syafi'i dan Ahmad telah berhujjah dengannya dalam masalah yang sedang kita bahas. Adapun Abu Hanifah berhujjah dengannya dalam masalah kewajiban puasa kafarat dengan secara bersambung, berdasarkan bacaan Ibnu Mas'ud, *"Maka hendaklah berpuasa tiga hari berturut-turut."* Sedangkan Imam Malik dan para sahabat sebelumnya berhujjah dengannya dalam masalah penetapan hak waris bagi anak ibu, yaitu mendapat bagian seperenam, berdasarkan bacaan Ubay, "Apabila seseorang diwarisi kalalah, atau seorang perempuan yang memiliki sauara laki-laki, atau saudara perempuan dari ibu, maka bagi setiap salah seorang mereka seperenam." Manusia seluruhnya berhujjah dengan bacaan ini. Tidak ada sandaran bagi ijma selainnya.

Mereka berkata, mengenai perkataan kamu, entah ia dinukil sebagai Al-Qur`an atau hadits, maka kami katakan, bahkan ia adalah Qur`an

secara tegas. Sedangkan perkataan kamu, "Maka wajib dinukil secara mutawatir," kami katakan, apakah berlaku pada sesuatu yang telah dihapus lafazhnya atau tidak dihapus? Jika dikatakan untuk bagian pertama juga maka tidak bisa diterima. Tapi bila dikatakan khusus untuk bagian kedua maka ini benar. Maksimal apa yang ada dalam persoalan ini bahwa ia adalah Al-Qur'an yang telah dihapus lafazhnya dan tetap ada hukumnya. Sehingga ia sama seperti hukum firman-Nya:

الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوهُمَا

*"Laki-laki yang telah tua dan perempuan yang telah tua, jika keduanya berzina, maka rajamlah keduanya."*

Di mana dicukupkan dalam penukilannya melalui jalur ahad (perorangan) sementara hukumnya tetap ada. Sungguh ini termasuk perkara yang tak ada jawaban baginya.

Kemudian dalam masalah ini terdapat dua madzhab lain yang lemah, yaitu:

*Pertama*, pengharaman tidak terjadi jika kurang dari tujuh susuan, sebagaimana Thawus ditanya tentang perkataan seseorang, "Tidaklah mengharamkan daripada susuan apabila kurang dari tujuh susuan." Beliau berkata, "Dahulu demikian keadaannya, kemudian terjadi sesudah itu urusan yang mengharamkan, satu kali susuan sudah mengharamkan." Namun madzhab ini tidaklah memiliki dalil.

*Kedua*, pengharaman hanya terjadi dengan sebab sepuluh kali susuan. Hal ini diriwayatkan dari Hafshah dan Aisyah رضي الله عنهما .

Lalu dinukil madzhab lain yaitu membedakan antara isteri-isteri Nabi ﷺ dan selain mereka. Thawus berkata, "Sesungguhnya bagi isteri-isteri Nabi ﷺ susuan yang mengharamkan. Sementara bagi manusia lainnya susuan yang diketahui. Kemudian hal itu ditinggalkan." Namun dari penjelasan di atas telah diketahui mana yang lebih benar di antara pendapat-pendapat ini. *Wabillahi Taufiq.*

## Pasal

### * Batasan Susuan

Jika dikatakan, apakah maksud susuan yang terpisah dari susuan lainnya, dan apakah batasannya? Dikatakan, kata 'radh'ah' (susuan) merupakan kata perbuatan dari lafazh 'ridha' (penyusuan), maka ia me-

nunjukkan satu kali perbuatan, tanpa ada keraguan. Sama seperti lafazh 'dharbah' (sekali pukulan), 'jalsah' (sekali pertemuan), dan 'aklah' (sekali makan). Kapan seorang bayi mengulum puting susu, lalu mengisapnya, setelah itu meninggalkannya sendiri bukan karena suatu halangan, maka itu disebut sekali susuan. Sebab syariat menyebutkannya secara mutlak sehingga dipahami menurut *urf* (kebiasaan). Sementara *urf* adalah seperti di atas. Adapun berhenti untuk sekedar bernafas, atau istrahat sejenak, atau sesuatu yang menarik perhatian si bayi, lalu dia segera kembali menyusu, maka ini tidak mengeluarkannya dari penamaannya sebagai satu kali susuan. Sebagaimana orang makan jika memutuskan makannya dengan sebab-sebab itu, lalu dia segera kembali makan, niscaya tidak dianggap dua kali makan, bahkan tetap satu kali makan. Inilah madzhab imam Asy-Syafi'i.

Kemudian dalam kasus penyusuan dihentikan oleh perempuan yang menyusui, lalu dia mengembalikannya menyusu, maka mereka (para ulama madzhab Syafi'i) memiliki dua pendapat.

*Pertama,* ia dianggap satu kali penyusuan, meski wanita yang menyusui menghentikan berkali-kali, sampai bayi itu sendiri yang berhenti menyusu. Mereka berkata, patokannya adalah perbuatan si bayi, bukan perbuatan wanita yang menyusui. Oleh karena itu, apabila si bayi menyusu dari seorang perempuan sedang tidur, maka ini dianggap sebagai penyusuan, dan bila diputuskan niscaya tidak diperhitungkan. Sebagaimana jika seseorang memulai makan yang diperintahkan dokter. Lalu seseorang datang dan memutuskannya. Kemudian dia melanjutkan makan tadi niscaya dianggap satu kali makan.

*Kedua,* ia dianggap sebagai satu kali penyusuan. Karena penyusuan dianggap sah ditinjau dari sisi yang menyusu dan yang menyusui. Oleh karena itu, apabila si bayi disusui saat tidur maka tetap dianggap sebagai penyusuan yang sah.

Adapun tentang kasus si bayi berpindah menyusu dari seorang perempuan kepada perempuan lain, maka mereka memiliki dua pandangan pula, yaitu:

*Pertama,* tidak dianggap satu susuan untuk setiap salah satu di antara kedua perempuan itu, karena si bayi berpindah dari yang satu kepada yang lainnya sebelum menyempurnakan penyusuan, maka penyusuan tidak sempurna pada satu pun di antara mereka. Oleh karena itu, jika si bayi berpindah dari puting susu seorang perempuan ke puting susunya yang lain, maka tetap dianggap sebagai satu penyusuan.

*Kedua,* ia dianggap sebagai satu penyusuan bagi setiap perempuan itu, karena si bayi telah menyusu, lalu dia menghentikannya atas kemauannya sendiri dari dua orang sekaligus.

Adapun madzhab Imam Ahmad ﷺ, dikatakan penulis kitab *Al-Mughni,* "Apabila diyakini secara pasti si bayi menghentikan penyusuan atas kemauannya, maka itu dianggap sebagai satu penyusuan, jika dia mengulangi maka dianggap penyusuan lain. Adapun bila si bayi menghentikan penyusuan karena ruang bernafasnya terasa sempit, atau berpindah dari satu puting susu kepada puting susu lainnya, atau karena sesuatu yang menarik perhatiannya, atau dihentikan oleh perempuan yang menyusuinya, maka hendaknya kita perhatikan; bila si bayi tidak kembali menyusu dalam waktu singkat, niscaya dianggap sebagai satu kali penyusuan. Namun jika dia kembali menyusu saat itu juga maka terdapat dua pendapat.

*Pertama,* penyusuan pertama dianggap satu kali susuan, dan jika kembali maka dianggap sebagai penyusuan yang lain. Beliau berkata, "Ini adalah pendapat yang dipilih Abu Bakar dan makna lahir perkataan Ahmad dalam riwayat Hambal. Sesungguhnya dia berkata, tidakkah engkau perhatikan bayi menyusui dari puting susu, apabila dia hendak bernafas, niscaya dia berhenti menyusu untuk bernafas, atau beristrahat, jika dia melakukan hal itu maka dianggap satu kali susuan. Syaikh berkata, "Hal itu karena yang pertama adalah satu susuan meski tidak diulangi, dan dia sebagai satu susuan meski dia menyusu kembali. Sama kalau si bayi menghentikan penyusuan atas kemauannya sendiri.

*Kedua,* semua itu dianggap sebagai satu kali penyusuan. Ia adalah madzhab Asy-Syafi'i. Kecuali jika yang menghentikan penyusuan itu adalah perempuan yang menyusui. Maka pada kasus ini terdapat dua pendapat. Karena bila seseorang bersumpah, "Aku tidak makan hari ini kecuali satu kali," kemudian dia makan terus menerus, atau berhenti untuk minum air, atau berpindah dari satu jenis makanan kepada jenis lainya, atau menunggu makanan yang dibawakan kepadanya, maka tidak dianggab kecuali satu kali makan. Demikian pula pada kasus di atas. Namun pendapat pertama lebih benar, karena kadar sedikit daripada apa yang dimasukkan ke hidung atau dimasukkan ke mulut dianggap sebagai susuan. Maka begitu pula perkara ini.[137]

---

[137] Al-Mughni, 7/537.

Saya berkata, perkataan Imam Ahmad mengandung dua perkara. *Pertama,* apa yang disebutkan oleh syaikh. Maka perkataannya, 'ia sebagai satu susuan', kembali kepada penyusuan kedua. *Kedua,* bahwa keseluruhan penyusuan itu sebagai satu susuan. Sehingga perkataannya, 'ia sebagai satu susuan', kembali kepada penyusuan pertama. Kemungkinan kedua ini yang lebih kuat. Sebab beliau berdalil dengan pemutusan penyusuan oleh si bayi untuk bernafas atau istrahat, untuk menunjukkan keberadaannya sebagai satu susuan. Tentu saja, dalil ini lebih tepat untuk menyatakan susuan pertama dan kedua sebagai satu susuan, dibandingkan pernyataan penyusuan kedua sebagai penyususan tersendiri. Perhatikanlah secara cermat.

Adapun pengkiasan oleh Syaikh terhadap obat yang dimasukkan ke hidung dan mulut, maka perbedaan keduanya bahwa hal itu berdiri sendiri, bukan mengikuti kepada penyusuan sebelumnya, dan bukan pula sebagai penyempurna baginya, sehingga dikatakan satu susuan. Berbeda dengan masalah kita ini, di mana yang kedua mengikuti yang pertama, dan ia termasuk penyempurna baginya, sehingga kedua masalah ini tidaklah sama.

## Pasal

### * Waktu Penyusuan yang Mengharamkan Pernikahan

***Hukum keempat***, bahwa penyusuan yang berkaitan dengan pengharaman adalah penyusuan sebelum penyapihan pada masa penyusuan sesuai kebiasaan, lalu para ahli fiqih berbeda pendapat tentang itu. Imam Asy-Syafi'i, Ahmad, Abu Yusuf, dan Muhammad berkata, "Penyusuan yang dimaksud adalah penyusuan pada masa dua tahun pertama bagi si bayi. Adapun penyusuan sesudahnya tidak menimbulkan pengharaman." Pandangan ini dinukil secara sah dari Umar, Ibnu Mas'ud, Abu Hurairah, Ibnu Abbas, dan Ibnu Umar. Diriwayatkan pula dari Said bin Al-Musayyib, Asy-Sya'bi, dan Ibnu Syubrumah. Ia juga adalah perkataan Sufyan, Ishak, Abu Ubaid, Ibnu Hazm, Ibnu Mundzir, dan Daud, serta mayoritas sahabatnya.

Kelompok lain berkata, penyusuan yang mengharamkan adalah yang terjadi sebelum penyapihan, tanpa ada batasan dari segi waktu. Pendapat ini dinukil secara sah dari Ummu Salamah dan Ibnu Abbas serta diriwayatkan dari Ali, hanya saja riwayat dari Ali dianggap tidak akurat. Ia

pula adalah perkataan Az-Zuhri, Al-Hasan, Qatadah, Ikrimah, dan Al-Auza'i.

Al-Auza'i berkata, "Apabila bayi disapih pada usia satu tahun, lalu penyapihan berlangsung, kemudian disusui pada masa dua tahun, maka penyusuan ini tidak mengharamkan sedikit pun. Namun bila penyusuan berlangsung lama tanpa dilakukan penyapihan, maka apa-apa yang terjadi pada dua tahun niscaya mengharamkan, tetapi yang terjadi sesudah dua tahun tidaklah mengharamkan, meski penyusuan berlangsung cukup lama.

Kelompok lain berkata, penyusuan yang mengharamkan adalah yang terjadi di masa kecil. Mereka ini tidak membatasinya dengan waktu tertentu. Pendapat ini diriwayatkan dari Ibnu Umar, Ibnu Al-Musayyib, dan isteri-isteri Rasulullah ﷺ kecuali Aisyah رضي الله عنها. Abu Hanifah dan Zufar berkata, "Selama tiga puluh bulan." Kemudian dinukil pula dari Abu Hanifah pendapat lain seperti perkataan Abu Yusuf dan Muhammad.

Imam Malik berkata pada riwayat masyhur dalam madzhabnya, "Penyusuan yang mengharamkan adalah pada masa dua tahun dan yang sekitar itu. Adapun penyusuan sesudahnya tidaklah mengharamkan." Lalu diriwayatkan dari beliau agar memperhitungkan beberapa hari yang singkat sesudah dua tahun. Pada riwayat lain dari beliau dikatakan dua bulan dan riwayat lainnya mengatakan satu bulan. Kemudian diriwayatkan dari Imam Malik oleh Al-Walid bin Muslim dan selainnya, "Adapun yang terjadi sesudah dua tahun, seperti satu bulan, dua bulan, atau tiga bulan, maka menurutku ia termasuk dalam dua tahun." Inilah yang masyhur pada kebanyakan sahabat beliau. Namun apa yang diriwayatkan dari beliau oleh para periwayat *Al-MuwAtha`*, dan dibacakan padanya hingga beliau wafat, adalah perkataannya, "Adapun penyusuan sesudah dua tahun, sedikit atau pun banyak, maka ia tidak mengharamkan sedikit pun. Bahkan ia serupa dengan makanan." Inilah lafazhnya.[138] Beliau berkata, "Apabila bayi disapih sebelum dua tahun, dan dia merasa cukup dengan makanan sehingga tak butuh penyusuan, maka penyusuan yang dilakukannya sesudah itu tidaklah mengharamkan."

Al-Hasan bin Shalih, Ibnu Abi Dzi`b, dan sejumlah ulama Kufah berkata, "Masa penyusuan yang mengharamkan pernikahan adalah tiga tahun. Penyusuan sesudah itu tidaklah mengharamkan." Sementara Umar bin Abdul Aziz berkata, "Masa waktunya sampai tujuh tahun." Yazid bin Harun biasa meriwayatkan perkataan ini dari beliau seperti orang yang

---

[138] Al-Muwatha`, 2/604.

heran akan pendapatnya. Namun diriwayatkan pula dari beliau perkataan yang menyelisihinya. Telah diriwayatkan dari beliau oleh Rabi'ah bahwa masanya adalah dua tahun dan dua belas hari.

*** Mereka yang Berpendapat Bahwa Penyusuan Orang Dewasa Mengharamkan Pernikahan**

Sekelompok ulama salaf dan khalaf berkata, "Penyusuan orang dewasa dapat mengharamkan pernikahan, meski orang itu telah tua." Imam Malik meriwayatkan dari Ibnu Syihab bahwa dia ditanya tentang penyusuan orang dewasa, maka beliau berkata, "Urwah bin Az-Zubair mengabarkan padaku, hadits perintah Rasulullah ﷺ kepada Sahlah binti Suhail agar menyusui Salim, lalu dia melakukannya, dan dia menganggap Salim sebagai anak baginya."

Urwah berkata, "Hal itu dipraktikkan oleh Aisyah ummul mukminin terhadap siapa yang dia inginkan untuk masuk kepadanya di antara kaum laki-laki, maka beliau menyuruh saudarinya ummu kultsum dan keponakan-keponakannya agar menyusui siapa yang dia sukai untuk masuk kepadanya di antara kaum laki-laki."[139]

Abdurrazzaq berkata, Ibnu Juraij menceritakan kepada kami dia berkata, aku mendengar Atha` bin Abi Rabah ketika ditanya seorang laki-laki, "Aku diberi minum seorang perempuan dari air susunya setelah aku menjadi laki-laki dewasa, maka bolehkah aku menikahi perempuan itu?" Atha` berkata, "Janganlah engkau menikahinya." Aku berkata kepadanya, "Itukah pendapatmu?" Beliau berkata, "Benar. Dahulu Aisyah رضي الله عنها memerintahkan yang demikian kepada anak-anak perempuan saudaranya."[140] Ini adalah pendapat yang dinukil secara akurat dari Aisyah رضي الله عنها. Ia juga diriwayatkan dari Ali, Urwah bin Az-Zubair, Atha` bin Abi Rabah, serta pendapat Al-Laits bin Saad[141] dan Abu Muhammad bin Hazm. Beliau berkata, "Penyusuan orang dewasa meski telah tua tetap mengharamkan

---

[139] Diriwayatkan Imam Malik dalam *Al-Muwatha`*, 2/177, dan dia jelas *mursal*. Karena Urwah tidak bertemu Abu Hudzaifah, hanya saja dia melihat Aisyah dan semua isteri-isteri Nabi ﷺ, dan bertemu dengan Sahlah binti Suhail, serta menukil riwayat dari sebagian besar mereka. Riwayat tersebut dinukil dengan *sanad maushul* (bersambung) oleh Abu Daud, no. 2061, Kitab An-Nikah, Bab tentang orang-orang yang diharamkan dengan sebab penyusuan, dari hadits Ibnu Syihab, dari Urwah, dari Aisyah dan Ummu Salamah.

[140] HR. Abdurrazzaq, no. 13883.

[141] Lihat kitab *Sunan Al-Baihaqi,* 7/459 dan 461, dan *Al-Mushannaf,* 7/458 dan 463.

seperti pengharaman yang ditimbulkan penyusuan anak kecil, tanpa ada perbedaan."[142] Inilah madzhab-madzhab para ulama dalam masalah ini.

Berikut kami akan sebutkan diskusi antara mereka yang membatasi penyusuan pada dua tahun dan mereka yang mengesahkan penyusuan orang dewasa, karena kedua pendapat ini berada pada kutub yang berbeda, sedangkan pendapat-pendapat lainnya tidak jauh berbeda.

*** Hujjah Mereka yang Mengatakan Penyusuan Orang Dewasa Tidaklah Mengharamkan**

Mereka yang membatasi penyusuan yang mengharamkan pada dua tahun berkata, Allah Ta'ala berfirman, *"Perempuan-perempuan yang melahirkan hendaknya menyusui anak-anak mereka dua tahun secara sempurna* bagi siapa yang hendak menyempurnakan penyusuan." (Al-Baqarah: 233).

Mereka berkata, Allah Ta'ala menjadikan kesempurnaan penyusuan adalah dua tahun, hal ini menunjukkan tidak ada hukum penyusuan sesudah itu, maka tidak ada kaitannya dengan pengharaman pernikahan. Mereka berkata pula, masa ini adalah waktu kelaparan yang disebutkan Rasulullah ﷺ, dan beliau ﷺ pun membatasi penyusuan padanya.

Mereka berkata, inilah masa payudara yang dikatakan padanya, "Tidak ada penyusuan kecuali apa yang ada pada payudara." Yakni, dimasa payudara berisi air susu. Ini adalah bahasa yang dikenal oleh bangsa Arab. Sebab orang-orang arab mengatakan, "Si fulan meninggal pada masa payudara," yakni dimasa dia masih menyusui sebelum disapih. Di antaranya hadits masyhur, "Sesungguhnya Ibrahim wafat pada masa payudara, sungguh dia memiliki pengasuh di surga menyempurnakan penyusuannya."[143] Maksudnya Ibrahim putera beliau ﷺ.

Mereka berkata, beliau ﷺ menegaskan pula hal itu dengan perkataannya, "Tidak ada penyusuan kecuali apa yang membuka usus." Ini terjadi pada masa payudara sebelum penyapihan. Inilah tiga sifat bagi penyusuan yang mengharamkan. Sementara diketahui penyusuan orang dewasa tidak memiliki ketiga sifat tersebut.

Mereka berkata, lebih tegas daripada ini adalah hadits Ibnu Abbas, "Tidak ada penyusuan kecuali yang terjadi di masa dua tahun." Mereka

---

142 Al-Muhalla, 10/17.

143 HR. Muslim, no. 2316, Kitab Al-Fadha`il, Bab kasih sayang beliau ﷺ terhadap anak kecil dan keluarga, dan Ahmad, 3/112, dari hadits Anas bin Malik.

berkata pula, "Hal ini dipertegas lagi oleh hadits Ibnu Mas'ud, "Tidaklah mengharamkan daripada penyusuan kecuali apa yang menumbuhkan daging dan mengeraskan tulang." Sedangkan penyusuan orang dewasa tidak menumbuhkan daging dan tidak pula mengeraskan tulang.

Mereka berkata, sekiranya penyusuan orang dewasa dapat mengharamkan pernikahan, tentu Nabi ﷺ tidak akan berkata kepada Aisyah dengan roman wajah yang berubah, karena tidak menyukai saudara Aisyah dari jalur susuan masuk kepadanya, saat beliau ﷺ melihatnya telah dewasa, *"Perhatikanlah siapa-siapa saudara-saudara kamu."* Sekiranya penyusuan orang dewasa dapat mengharamkan, tentu tidak ada perbedaan antara ia dengan anak kecil, dan beliau ﷺ tidak akan menunjukkan rasa tak senang atas hal itu seraya mengatakan, *"Perhatikanlah siapa-siapa saudara-saudara kamu."* Lalu beliau ﷺ melanjutkan, *"Hanya saja penyusuan itu dikarenakan kelaparan."* Makna terkandung padanya adalah kekhawatiran penyusuan terjadi bukan di masa penyusuan yang seharusnya, yaitu untuk memenuhi suplai makanan akibat kelaparan, sehingga penyusuan diluar itu tidaklah menghasilkan pengharaman, dan orang itu tidaklah menjadi saudara bagi Aisyah رضي الله عنها .

Mereka berkata, mengenai hadits Sahlah tentang penyusuan Salim, ini terjadi di masa awal hijrah, sebab kisah beliau terjadi setelah turunnya firman Allah Ta'ala, *"Panggillah mereka kepada bapak-bapak mereka."* (Al-Ahzaab: 5). Sementara ayat ini turun di awal masa hijrah.

Adapun hadits yang mempersyaratkan usia kecil dan penyusuan pada masa payudara sebelum penyapihan, ia berasal dari riwayat Ibnu Abbas serta Abu Hurairah, sedangkan Ibnu Abbas datang ke Madinah sebelum peristiwa pembebasan kota Mekah, dan Abu Hurairah tak diragukan lagi masuk Islam di masa peristiwa perang Khaibar, maka keduanya datang ke Madinah sesudah kisah Salim tentang penyusuannya dari isteri Abu Hudzaifah.

### * Hujjah Mereka yang Mengatakan Penyusuan Orang Dewasa Dapat Mengharamkan Pernikahan

Mereka yang menetapkan adanya pengharaman karena penyusuan orang dewasa berkata, telah sah dari Nabi ﷺ tanpa dapat diperdebatkan lagi, bahwa beliau ﷺ memerintahkan Sahlah bintu Suhail agar menyusui Salim maula Abu Hudzaifah, padahal Salim telah dewasa dan berjenggot. Beliau bersabda, *"Susuilah dia sehingga engkau haram atasnya."* Lalu mereka ini menyebutkan hadits dari segi jalur-jalur dan lafazh-lafazhnya. Ia adalah hadits yang shahih lagi tegas tanpa ada keraguan.

Mereka berkata, riwayat-riwayat ini mengangkat kemusykilan, menjelaskan maksud Allah ﷻ di ayat-ayat tersebut, bahwa penyusuan yang menjadi sempurna dengan berlalunya dua tahun, atau atas keridhaan kedua orang tua sebelum berlalu dua tahun jika keduanya melihat ada maslahat bagi anak yang disusui, maksudnya adalah masa wajibnya nafkah atas perempuan yang menyusui, di mana kedua orang tua dipaksakan atasnya baik suka atau tidak suka. Sungguh dalam ayat telah ada keterangan yang mencukupi tentang ini. Karena Allah Ta'ala berfirman:

وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ۖ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ۚ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ

*"Perempuan-perempuan yang melahirkan hendaknya menyusui anak-anak mereka dua tahun secara sempurna jika bagi siapa yang ingin menyempurnakan penyusuan, dan atas dilahirkan untuknya (para bapak) keharusan memberi nafkah atas perempuan-perempuan itu dan memberi pakaian menurut yang patut."* (Al-Baqarah: 233)

Allah Ta'ala memerintahkan para ibu untuk menyusui anak-anak hingga dua tahun, namun tidak ada di sini penjelasan bahwa susuan sesudah itu mengharamkan, dan tidak pula bahwa pengharaman berhenti setelah sempurna dua tahun. Maka firman Allah Ta'ala, *"Dan ibu-ibu kamu yang menyusui kamu dan saudari-saudari kamu dari susuan."* (An-Nisaa: 233), tidak dikatakan pada masa dua tahun, tidak pula pada satu waktu tanpa waktu lain sebagai tambahan atas ayat lainnya, dan cakupan umumnya tidak boleh dikhususkan kecuali berdasarkan nash yang menjelaskan bahwa ia pengkhusus baginya, tidak berupa dugaan kuat, atau kemungkinan yang tidak ada penjelasan tentangnya. Adapun atsar-atsar-yakni yang menjelaskan adanya pengharaman dengan sebab penyusuan orang dewasa-telah disebutkan dalam lingkup mutawatir. Ia diriwayatkan isteri-isteri Nabi ﷺ, Sahlah binti Suhail (salah seorang wanita yang hijrah), dan Zainab binti Ummu Salamah (anak angkat Nabi ﷺ). Sementara di kalangan tabi'in diriwayatkan oleh Al-Qasim bin Muhammad, Urwah bin Az-Zubair, Humaid bin Nafi.' Kemudian diriwayatkan dari mereka oleh Az-Zuhri, Ibnu Abi Mulaikah, Abdurrahman bin Al-Qasim, Yahya bin Said Al-Anshari, dan Rabi'ah. Setelah itu dinukil lagi dari mereka oleh Ayyub As-Sikhtiyani, Sufyan Ats-Tsauri, Sufyan bin Uyainah, Syu'bah, Malik, Ibnu Juraij, Syu'aib, Yunus, Ja'far bin Rabi'ah, Ma'mar, Sulaiman bin Bilal, serta selain mereka. Lalu dinukil dari mereka oleh sejumlah besar ahli hadits. Sungguh

ia adalah penukilan menyeluruh yang tidak berbeda padanya baik yang sependapat maupun yang tidak sependapat.

Maka tidak tersisa daripada sanggahan kecuali perkataan seseorang, "Sungguh kasus itu khusus bagi Salim," seperti dikatakan sebagian isteri Nabi ﷺ dan orang-orang mengikuti mereka dalam hal itu. Hendaklah mereka yang berpegang kepada argumentasi ini mengetahui bahwa ia adalah dugaan sebagian isteri Nabi ﷺ. Demikian tersebut dalam hadits bahwa mereka berkata, "Kami tidak menganggap hal ini melainkan khusus bagi Salim. Kami tidak tahu pula barangkali ia rukshah (keringanan) bagi Salim." Jelaslah tanpa diragukan lagi ia adalah dugaan yang tidak bisa dijadikan imbangan bagi sunnah yang telah baku. Allah Ta'ala berfirman:

إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا

*"Sungguh dugaan tidak memberi manfaat sedikitpun dari kebenaran."* (Yunus: 36)

Alangkah jauhnya perbedaan antara hujjah Ummu Salamah رضي الله عنها berdasarkan dugaannya dengan hujjah Aisyah رضي الله عنها berdasarkan sunnah yang shahih. Oleh karena itu, ketika Aisyah رضي الله عنها berkata kepadanya, "Tidak adakah bagimu pada diri Rasulullah ﷺ tauladan yang baik," maka Ummu Salamah diam, tidak berkata sepatah pun. Hal ini entah menunjukkan dirinya kembali kepada madzhab Aisyah رضي الله عنها , atau terputus hujjah yang ada padanya.

Mereka berkata, perkataan Sahlah kepada Rasulullah ﷺ, "Bagaimana aku menyusuinya sementara dia seorang laki-laki dewasa?" merupakan keterangan jelas bahwa peristiwanya terjadi setelah turunnya ayat-ayat yang dimaksud.

Mereka berkata, kami mengetahui secara yakin, sekiranya hal itu khusus bagi Salim, tentu Nabi ﷺ akan menutup peluang bagi yang lain, dan beliau ﷺ akan menyebutkan secara gamblang, bahwa ia tidak berlaku bagi seseorang sesudahnya. Seperti penjelasan Nabi ﷺ kepada Abu Burdah bin Niyar, bahwa untanya yang belum berusia dua tahun mencukupi baginya dalam kurban, namun tidak mencukupi bagi seseorang sesudahnya.[144] Apalah artinya masalah penyembelihan kurban dibandingkan hukum persoalan yang sedang kita bahas ini. Di mana ia berkaitan dengan masalah halal dan haramnya kemaluan. Berkaitan juga dengan ada atau

[144] HR. Bukhari, 10/3 di bagian awal pembahasan kurban, dan Muslim, no., 1961, Kitab Al-Adhahi, Bab waktu berkurban, dari hadits Al-Baraa`.

tidak adanya hubungan mahram, khalwat dengan wanita, serta safar bersamanya? Sudah pasti, masalah ini lebih utama dijelaskan pengkhususannya sekiranya sifatnya khusus.

Mereka berkata, adapun sabda Nabi ﷺ, *"Hanya saja penyusuan dikarenakan kelaparan,"* justru menjadi hujjah mendukung pendapat kami. Karena orang dewasa yang menyusu dapat dipastikan menghilangkan rasa laparnya, sama seperti pengaruhnya terhadap anak kecil, atau minimal mendekatinya.

Jika kalian berkata, "Apa faidah penyebutannya kalau orang dewasa dan anak kecil tidak memiliki perbedaan padanya?" Kami katakan, faidahnya untuk membatalkan adanya pengharaman dengan hanya setetes air susu, atau satu isapan yang tidak bisa menghilangkan rasa lapar, tidak menumbuhkan daging, dan tidak pula menguatkan tulang.

Mereka berkata, sabda beliau ﷺ, "Tidak ada penyusuan kecuali apa yang terjadi di masa dua tahun, dan berada di masa payudara sebelum penyapihan," tidaklah lebih mendalam daripada sabda beliau ﷺ, "Tidak ada riba kecuali nasi`ah (penundaan waktu disertai tambahan pada nilai utang. Pent)" dan "Hanya saja riba berlaku pada nasi`ah."[145] Namun hal ini tidak mencegah adanya riba *fadhl* (kelebihan salah satu barang yang dipertukarkan–penerj.) berdasarkan dalil-dalil yang menunjukkan kepadanya. Maka demikian pula yang berlaku pada masalah kita ini. Hadits-hadits Rasulullah ﷺ semuanya haq (benar) wajib diikuti. Tidak boleh sebagiannya dipertentangkan dengan sebagian yang lain. Bahkan masing-masing daripada hadits-hadits itu digunakan pada tempatnya.

Mereka berkata, di antara perkara yang menunjukkan hal itu, bahwa Aisyah Ummul Mukminin, perempuan paling paham di antara umat ini, beliaulah yang meriwayatkan kedua hadits tersebut. Beliau yang meriwayatkan, *"Hanya saja penyusuan karena kelaparan,"* dan beliau pula yang meriwayatkan hadits Sahlah, lalu beliau mengamalkan hadits Sahlah. Sekiranya menurut beliau sabda Nabi ﷺ, *"Hanya saja penyusuan dikarenakan kelaparan,"* bertentangan dengan hadits Sahlah, tentu beliau tidak akan mengambil hadits Sahlah dengan resiko meninggalkan hadits yang langsung disampaikan padanya oleh Rasulullah ﷺ, di mana Rasulullah ﷺ saat itu berubah wajahnya, dan tidak menyenangi laki-laki yang dilihatnya di sisi Aisyah, hingga Aisyah berkata, "Dia adalah saudara laki-lakiku."

---

[145] HR. Bukhari, 4/318, Kitab Al-Buyu', Bab menjual dinar dengan dinar secara nasi`ah (ditangguhkan), dan Muslim, no. 1596 (102), Kitab Al-Musaqaat, Bab menjual makanan dengan ukuran sama, dari hadits Usamah bin Zaid.

Mereka berkata, telah dinukil melalui jalur shahih dari Aisyah, beliau biasa memasukkan kepadanya laki-laki dewasa, jika orang itu disusui setelah dewasa oleh salah seorang saudara perempuannya, dengan penyusuan yang mengharamkan pernikahan. Kami bersaksi dengan persaksian atas nama Allah Ta'ala, memastikan suatu kepastian yang akan kami pertanggung jawabkan pada hari kiamat, sungguh Ummul Mukminin tidak akan menghalalkan tirai Rasulullah ﷺ, di mana dia dilanggar oleh mereka yang tidak halal melanggarnya. Allah ﷻ tidak akan memperkenankan perkara itu di tangan shiddiqah puteri shiddiq. Seorang yang disucikan kehormatannya dari atas langit yang tujuh. Allah Ta'ala telah melindungi pribadi mulia ini, menjaganya dengan ketat, membentenginya dengan kokoh. Allah Ta'ala bahkan memberi penjagaan dan pemeliharaan secara langsung serta membelanya dengan wahyu dan kalam-Nya.

Mereka berkata, kami meyakini dan memastikan, memberi persaksian untuk Allah Ta'ala, sungguh perbuatan Aisyah رضي الله عنها adalah haq (benar), bahwa penyusuan orang dewasa bisa mengharamkan pernikahan dan hubungan mahram, seperti penyusuan anak kecil. Cukuplah bagi kami ibu kami, wanita umat ini yang paling paham secara mutlak, dan beliau biasa berdiskusi dalam masalah ini dengan isteri-isteri Nabi ﷺ yang lain, namun mereka tidak bisa menjawabnya kecuali perkataan mereka, *"Tidak ada seorang pun masuk kepada kami dengan sebab penyusuan itu."* Cukup pula bagi kami bahwa ia adalah madzhab putera paman nabi kami. Penduduk bumi paling berilmu secara mutlak ketika memangku jabatan khalifah. Ia pula adalah madzhab Al-Laits bin Saad yang dipersaksikan oleh Imam Asy-Syafi'i lebih tinggi fiqihnya daripada Imam Malik. Hanya saja para muridnya tidak mampu menebarkan ilmunya. Ini juga adalah madzhab Atha` bin Abi Rabah seperti disebutkan Abdurrazzaq dari Ibnu Juraij dari beliau. Imam Malik menyebutkan dari Az-Zuhri, sesungguhnya beliau ditanya tentang penyusuan orang dewasa, maka beliau berhujjah dengan hadits Sahlah binti Suhail sehubungan kisah Salim maula Abu Hudzaifah.

Abdurrazzaq berkata, Ibnu Juraij mengabarkan kepada kami dia berkata, Abdul Karim mengabarkan padaku, sesungguhnya Salim bin Abi Ja'ad maula Al-Asyja'i mengabarkan padanya, bahwa dia bertanya kepada Ali bin Abi Thalib رضي الله عنه seraya berkata, "Aku ingin menikahi seorang perempuan yang telah memberiku minum dari air susunya pada saat aku telah dewasa, aku menjadikan hal itu sebagai obat." Maka Ali berkata kepadanya, "Jangan nikahi dia," dan beliau melarangnya dari perempuan itu.[146]

---

[146] HR. Abdurrazzaq, no. 13888, para perawinya *tsiqah* (terpercaya).

Mereka itulah salaf (pendahulu) kami dalam masalah ini. Itulah nash-nash kami seperti matahari baik dari segi akurasinya maupun ketegasannya.

Mereka berkata, dalil kamu paling tegas adalah hadits Ummu Salamah, beliau nisbatkan kepada Nabi ﷺ, "Tidaklah mengharamkan daripada susuan kecuali apa yang membuka usus pada masa payudara dan terjadi sebelum penyapihan." Alangkah tegasnya hadits ini sekiranya selamat daripada cacat. Akan tetapi ini adalah hadits *munqathi'* (terputus),[147] karena ia berasal dari riwayat Fathimah binti Al-Mundzir dari Ummu Salamah, padahal dia tidak mendengar suatu riwayat pun dari Ummu Salamah, sebab dia lebih tua 12 tahun daripada Hisyam suaminya. Kelahiran Hisyam pada tahun 60 H dan kelahiran Fathimah pada tahun 48 H. Adapun Ummu Salamah wafat pada tahun 59 H. Saat itu Fathimah masih kecil belum baligh. Lalu bagaimana dia bisa menghapal riwayat dari Ummu Salamah. Bahkan Fathimah tidak mendengar satu riwayat pun dari bibi bapaknya padahal dia berada dalam pengasuhannya. Sebagaimana dia sempat mendengarkan riwayat dari neneknya Asma binti Abu Bakar?

Mereka berkata, apabila seorang alim yang bijak mencermati perkataan ini, lalu menimbang antara ia dengan perkataan yang membatasi penyusuan mengharamkan pada 25 bulan, atau 26 bulan, atau 27 bulan, atau 30 bulan, atau pendapat-pendapat lainnya yang tidak memiliki dalil dari Kitab Allah Ta'ala, atau sunnah Rasul-Nya, tidak pula perkataan seseorang di antara sahabat, maka jelas baginya perbedaan antara kedua pendapat.

---

[147] Klaim ini tertolak dan kembali kepada orang yang mengucapkannya. Hadits ini memiliki *sanad* bersambung, shahih menurut syarat Bukhari dan Muslim, dan dinyatakan shahih oleh sejumlah imam. Karena Fathimah bintu Mundzir berusia 14 tahun ketika Ummu Salamah wafat. Tercantum dalam *Shahih Muslim,* no. 2812, sesungguhnya Al-Harits bin Abi Rabi'ah dan Abdullah bin Shafwan masuk kepadanya di masa khilafah Yazid bin Mu'awiyah, lalu keduanya bertanya tentang pasukan yang akan dibenamkan ke bumi... dan saat itu terjadi ketika Yazid bin Mu'awiyah menyiapkan Muslim bin Uqbah dengan pasukan Syam menuju Madinah, lalu terjadi peristiwa Al-Harrah tahun 63 H. Ini menolak perkataan mereka yang berpendapat beliau wafat tahun 57 H, karena berpegang kepada riwayat Al-Waqidi yang hanya dia nukil seorang diri. Lalu kalau kita menerimanya, maka pendengaran riwayat seseorang pada usia 11 tahun adalah sah tanpa ada perbedaan tentannya, bahkan diperbolehkan menerima riwayat yang didengar pada usia lebih muda daripada ini. Para ahli hadits telah menshahihkan sejumlah riwayat dari Al-Hasan bin Ali, di antaranya hadits qunut witir, padahal beliau رضي الله عنه berusia 7 tahun ketika Nabi ﷺ wafat. Di samping itu, hadits Fathimah memiliki pendukung dari Abdullah bin Az-Zubair, dinisbatkan kepada Nabi ﷺ, "Tidak ada penyusuan kecuali apa yang membuka usus." Hadits ini diriwayatkan Ibnu Majah no. 1946 dan *sanad*nya shahih. Sebab perawinya dari Ibnu Lahi'ah adalah Abdullah bin Wahb. Lalu hal ini difatwakan sejumlah sahabat seperti akan disebutkan penulis tak lama lagi.

Inilah akhir pijakan kedua kelompok dalam masalah ini. Barangkali orang yang memperhatikannya tidak terbetik baginya bahwa perkataan ini berujung kepada kekuatan seperti ini. Bahwa tidak ada bagi para pendukungnya kemampuan untuk menentukannya dan menshahihkannya. Posisikanlah dirimu wahai para ahli ilmu yang obyektif pada posisi pemutus antara dua orang berselisih. Lalu putuskan antara keduanya dengan hujjah dan penjelasan bukan berdasarkan taqlid serta perkataan si fulan atau fulan.

### * Penolakan Mereka yang Membatasi Penyusuan Mengharamkan Pada Dua Tahun Terhadap Hadits Sahlah

Mereka yang membatasi penyusuan mengharamkan pada dua tahun berbeda dalam menyikapi hadits Sahlah menjadi tiga pandangan. *Pertama,* hadits ini telah dihapus hukumnya (mansukh). Ini adalah pandangan kebanyakan mereka. Namun mereka tidak mendatangkan dalil tentang penghapusan ini selain klaim semata. Karena mereka mampu memastikan mana yang lebih dahulu antara hadits Sahlah dengan hadits-hadits yang dianggap bertentangan dengannya. Sekiranya lawan pendapat membalikkan klaim ini dan mengatakan hadits mereka yang dihapus oleh hadits Sahlah. Niscaya akan sama dengan klaim mereka.

Mengenai perkataan mereka, "Kisah Sahlah terjadi di masa awal hijrah dan saat turunnya firman Allah Ta'ala, *'Panggillah mereka kepada bapak-bapak mereka'* (Al-Ahzab: 5), sedangkan riwayat Ibnu Abbas ﵄ dan Abu Hurairah terjadi sesudah itu," maka jawabannya ditinjau dari beberapa sisi:

*Pertama,* kedua sahabat ini tidak menegaskan mendengarnya dari Nabi ﷺ. Bahkan Ibnu Abbas ﵄ tidak mendengar dari Nabi ﷺ selain 20 hadits. Adapun selebihnya berasal dari sahabat ﷺ.

*Kedua,* tak seorang pun di antara isteri-isteri Nabi ﷺ tidak pernah berhujjah seperti itu-dan tidak pula selain mereka-untuk membantah Aisyah ﵂ . Bahkan nereka menyikapi hadits Sahlah dengan mengkhususkannya bagi Salim serta tidak mengikutkan selainnya kepadanya.

*Ketiga,* bahwa Aisyah ﵂ sendiri telah meriwayatkan kedua hadits yang dianggap bertentangan itu. Sekiranya hadits Sahlah telah dihapus (mansukh), berarti Aisyah ﵂ mengamalkan hadits yang telah dihapus dan meninggalkan hadits yang menghapusnya, atau tersembunyi baginya bahwa hadits Sahlah terjadi lebih dahulu padahal dia sendiri yang meriwayatkannya. Tentu saja kedua kemungkinan ini tertolak dan sangat jauh daripada kebenaran.

*Keempat,* bahwa Aisyah ﷺ mengalami cobaan akibat masalah ini. Namun beliau tetap mempraktikkannya dan berdiskusi tentannya. Bahkan mengajak sahabat-sahabatnya untuk mengamalkannya. Dengan demikian dia memiliki perhatian serius terhadapnya. Lalu bagaimana mungkin hukum ini telah dihapus yang telah dibatalkan secara keseluruhan daripada agama ini namun tidak diketahui oleh Aisyah ﷺ. Begitu pula tersembunyi bagi para isteri-isteri Nabi ﷺ lainnya sehingga tak seorang pun di antara mereka yang mengingatkannya kepada Aisyah ﷺ.

Cara kedua untuk menyikapi hadits Sahlah bahwa ia khusus bagi Salim dan tidak berlaku bagi selainnya. Inilah cara yang ditempuh Ummu Salamah dan orang-orang bersamanya di antara isteri-isteri Nabi ﷺ serta yang sepaham dengan mereka. Cara ini lebih kuat daripada cara sebelumnya. Sebab para pendukung pandangan ini mengatakan, bahwa di antara perkara yang menunjukkan kekhususannya bagi Salim, disebutkan padanya Sahlah bertanya kepada Rasulullah ﷺ setelah turun ayat hijab, di mana kandungannya tidak menghalalkan seorang perempuan menampakkan perhiasannya kecuali mereka yang disebutkan dalam ayat tersebut, tidak dikhususkan dari cakupan selain mereka kecuali berdasarkan dalil.

Mereka juga berkata, perempuan apabila menyusui seseorang yang bukan mahramnya, berarti dia telah menampakkan perhiasannya kepada orang itu, maka ini tidaklah boleh berdasarkan cakupan umum ayat. Maka kita kita ketahui perbuatan Sahlah menampakkan perhiasannya kepada Salim merupakan kekhususan baginya.

Mereka berkata, apabila Rasulullah ﷺ memerintahkan suatu urusan kepada seseorang di antara umat ini, atau membolehkan baginya sesuatu, atau melarangnya melakukan sesuatu, dan tidak ada dalam syariat perkara yang menentangnya, maka hal itu berlaku pula bagi orang lain di antara umat ini, selama tidak disebutkan pengkhususan baginya. Adapun jika beliau ﷺ memerintahkan manusia tentang suatu urusan, atau melarang mereka melakukan sesuatu, lalu beliau memerintahkan seseorang daripada umat ini menyelisihi apa yang diperintahkan kepada manusia, atau beliau ﷺ membolehkan padanya apa yang dilarang bagi manusia umumnya, maka hal ini berlaku khusus bagi orang itu. Pada kondisi ini tidaklah kita katakan bahwa perintah beliau kepada satu orang adalah perintah bagi semua, dan penghalalan bagi satu orang merupakan penghalalan bagi semua, karena berkonsekuensi pengguguran terhadap urusan terdahulu. Bahkan kita katakan, ia khusus bagi satu orang itu, agar nash-nash dapat dipadukan dan dikompromikan, serta tidak bertentangan antara satu nash dengan nash lainnya. Allah Ta'ala telah mengharamkan dalam kitab-Nya

bagi perempuan menampakkan perhiasannya kepada selain mahramnya, lalu Rasulullah ﷺ membolehkan bagi Sahlah menampakkan perhiasannya kepada Salim, padahal dipastikan Salim bukan mahram bagi Sahlah pada saat menampakkan perhiasan itu, maka dikategorikan hal itu sebagai keringanan khusus bagi Salim, dikecualikan dari cakupan umum pengharaman, dan kita tidak mengatakan hukumnya berlaku umum, karena konsekuensinya membatalkan hukum ayat tersebut.

Mereka berkata, menjadi keharusan menempuh cara ini, karena bila kita tidak menempuhnya, niscaya menjadi konsekuensi bagi kita dua hal yang tak mungkin dihindari, entah kita mengatakan hadits ini telah dihapus (mansukh) oleh hadits-hadits yang menunjukkan berpegang kepada usia kecil dalam hal pengharaman, atau mengatakan hadits ini menghapus hadits-hadits tersebut. Padahal tak ada jalan untuk menempuh salah satu di antaranya karena tidak diketahui mana yang lebih dahulu dan satu sisi, dan tidak ada pertentangan tegas dari sisi lain, serta adanya peluang mengamalkan hadits seluruhnya. Karena jika kita memahami hadits Sahlah untuk keringanan khusus, sedangkan hadits-hadits lain berlaku umum untuk selain Salim, niscaya tidak terjadi pertentangan, tidak pula saling menghapus satu sama lain, bahkan diamalkan keseluruhannya.

Mereka berkata, apabila Nabi ﷺ telah menjelaskan bahwa penyusuan hanya terjadi pada masa dua tahun, dan ia diperhitungkan jika terjadi di masa payudara, serta berlangsung sebelum penyapihan, maka hal itu menunjukkan hadits Sahlah berlaku khusus, baik ia terjadi lebih dahulu atau belakangan. Sungguh penjelasan pengkhususan tidak terbatas pada ucapan, "Ini untuk saja," hingga menjadikannya sebagai satu-satunya jalan.

Mereka berkata, adapun penafsiran hadits, *"Hanya saja penyusuan dikarenakan kelaparan,"* seperti yang kamu sebutkan, maka sungguh sangat jauh daripada lafazh, dan tidak juga terbetik dalam pemahaman orang-orang yang ditujukan padanya pembicaraan itu. Bahkan maknanya adalah apa yang dikatakan Abu Ubaid dan ulama lainnya. Abu Ubaid berkata, "Sabdanya, 'hanya saja penyusuan dikarenakan kelaparan', maksudnya adalah orang yang jika lapar maka makanan untuk mengenyangkannya adalah air susu. Orang seperti ini hanyalah bayi yang menyusui. Adapun orang yang mengenyangkannya makanan niscaya penyusuannya tidak dianggap sebagai penyusuan. Begitu pula makna hadits *'Hanya saja penyusuan pada dua tahun sebelum penyapihan.'*" Inilah penafsiran Abu Ubaid dan manusia lainnya. Ini pula yang ditangkap oleh pemahaman daripada hadits tersebut. Kalaupun memiliki dua makna yang sama kekuatan-

nya, niscaya makna ini lebih utama karena dukungan hadits-hadits lain, penyingkapan maknanya, serta penjelasannya.

Di antara perkara menunjukkan tafsiran selainnya adalah keliru, dan tidak benar jika maksudnya adalah penyusuan orang dewasa, bahwa lafazh 'kelaparan' hanya menunjukkan makna penyusuan anak kecil, maka ia menetapkan penyusuan orang kelaparan, dan menafikan selainnya. Sudah diketahui secara meyakinkan, maksudnya adalah lapar susu, bukan lapar roti dan daging. Sungguh makna terakhir ini tidak terbetik dibenak yang mengucapkan lafazh itu dan tidak pula dibenak pendengarnya. Sekiranya kita menjadikan hukum penyusuan bersifat umum niscaya tidak tersisa bagi kita apa yang menafikan dan menetapkan. Redaksi hadits itu menyebutkan, "Ketika beliau melihat laki-laki dewasa, beliau bersabda, *'Hanya saja penyusuan dikarenakan kelaparan'*, maka ini semakin memperjelas maksudnya, bahwa yang mengharamkan pernikahan hanyalah penyusuan yang dikarenakan kelaparan terhadap air susu perempuan. Sebab redaksi menempati posisi seperti pernyataan tegas. Perubahan wajah beliau yang mulia ﷺ serta rasa tidak senangnya terhadap laki-laki itu dan sabdanya, *"Perhatikan siapa saudara-saudara kamu,"* sesungguhnya untuk kehati-hatian dalam masalah penyusuan, dan bahwa penyusuan tidak mengharamkan di setiap waktu, bahkan ia mengharamkan pada sebagian waktu dan tidak mengharamkan di waktu lainnya. Tidak seorang pun memahami dari perkataan ini bahwa penyusuan itu hanyalah yang jumlahnya lima kali, lalu mengungkapkan makna ini dengan perkataannya, "Dikarenakan kelaparan," sungguh ini bertentangan dengan penjelasan yang dimaksudkan beliau ﷺ.

Mengenai perkataan kamu, "Sungguh penyusuan menghilangkan rasa lapar dari orang dewasa sebagaimana menghilangkan rasa lapar dari anak kecil," adalah perkataan batil. Tak pernah diketahui seorang berjenggot dikenyangkan penyusuan perempuan dan menghilangkan lapar darinya. Berbeda dengan anak kecil yang tidak mempunyai sesuatu pengganti air susu ibu. Pada dasarnya anak kecil tidaklah lapar terhadap air susu. Perkara yang memperjelas bahwa beliau ﷺ tidak maksudkan hakikat lapar, akan tetapi yang dimaksud adalah tempat dan waktu yang sering terjadi hal itu, dan tidak diragukan ia adalah masa kecil. Jika kamu enggan kecuali makna lahirnya, bahwa yang beliau ﷺ kehendaki adalah hakikatnya, maka menjadi konsekuensi bagi kamu untuk tidak mengharamkan penyusuan orang dewasa kecuali bila dia menyusu dalam keadaan lapar. Sekiranya dia menyusui dalam keadaan kenyang, niscaya tidak memberi pengaruh sedikit pun.

Tentang hadits tirai yang terpelihara, kehormatan yang agung, dan penjagaan yang kokoh, maka Allah Ta'ala meridhai Ummul Mukminin dalam hal itu. Namun, meski beliau ﵂ berpendapat penyusuan ini bisa menetapkan pengharaman pernikahan, tetapi isteri-isteri Nabi ﷺ yang lain menyelisihinya dalam hal itu, dan mereka tidak melihat sangkut paut antara tirai yang terpelihara dan penjagaan yang kokoh dalam masalah ini, karena ia adalah perkara ijtihad. Salah satu di antara dua pihak mendapatkan satu pahala, sedangkan pihak lainnya mendapatkan dua pahala. Pihak paling berbahagia -di antara keduanya-mendapatkan dua pahala adalah yang sesuai hukum Allah dan Rasul-Nya pada perkara ini. Baik yang membolehkan seseorang masuk ke tirai terpelihara dengan sebab penyusuan ini maupun yang tidak membolehkan, sama-sama beruntung mendapatkan pahala, berijtihad dalam rangka keridhaan Allah dan Rasul-Nya, serta menerapkan hukumnya. Keduanya memiliki panutan berupa dua nabi mulia yaitu Daud dan Sulaiman alaihimassalam, di mana Allah Ta'ala memuji keduanya masing-masing memiliki hikmah dan hukum, lalu salah satunya dikhususkan pujian berupa pemahaman memberi keputusan.

## Pasal

### * Dukungan Terhadap Hadits Ummu Salamah

Adapun bantahan kamu terhadap hadits Ummu Salamah, sungguh kaku lagi dipaksakan, karena keberadaan Fathimah bintu Mundzir yang masih kecil bertemu Ummu Salamah, tidak mengharuskan hadits itu *munqathi'* (terputus *sanad*nya). Anak kecil bisa saja memahami sejumlah perkara dan menghapalnya. Mahmud bin Rabi' mengingat betul semburan air dari mulut Nabi ﷺ ke wajahnya padahal usianya baru tujuh tahun.[148] Bahkan orang lebih muda darinya pun sudah bisa memahami. Kalian katakan, "Sesungguhnya Fathimah ketika Ummu Salamah wafat berusia sebelas tahun. Ini adalah usia cukup bagus. Terutama bagi seorang perempuan. Karena pada usia itu dia telah layak menikah. Bagi siapa berada di usia pernikahan bagaimana dikatakan dirinya belum memahami apa yang dia dengar dan tidak tahu apa yang dia bicarakan? Inilah kebatilan yang pasti tidak bisa dijadikan alasan menolak sunnah, apalagi Ummu Salamah merupakan sahabat akrab bagi Asma yang merupakan nenek dari Fathimah. Bahkan mereka berada dalam satu pemukiman. Tumbuhlah

---

[148] HR. Al-Bukhari, 1/157, Kitab Ilmu, Bab kapan sah pendengaran anak kecil.

Fathimah dalam pengasuhan neneknya bernama Asma dan bibi bapaknya (Aisyah) serta Ummu Salamah. Aisyah رضي الله عنها wafat tahun 57 H (sebagian mengatakan tahun 58 H). Maka mungkin saja Fathimah telah mendengar riwayat dari Aisyah رضي الله عنها . Adapun neneknya (Asma) wafat pada tahun 73 H. Fathimah ketika itu berusia 25 tahun. Oleh karena itu Fathimah banyak mendengar riwayat dari neneknya ini. Ummu Salamah pernah berfatwa seperti hadits yang diriwayatkan oleh Asma. Abu Ubaid berkata, Abu Mu'awiyah menceritakan kepada kami, dari Hisyam bin Urwah, dari Yahya bin Abdurrahman bin Hathib, dari Ummu Salamah, bahwa dia ditanya tentang apa yang mengharamkan dari penyusuan? Dia berkata, *"Apa yang terjadi pada masa payudara sebelum penyusuan."*[149] Beliau meriwayatkan hadits dan berfatwa sebagaimana kandungannya.

Ini juga adalah fatwa Umar bin Al-Khaththab seperti diriwayatkan Ad-Daruquthni dari hadits Sufyan, dari Abdullah bin Dinar, dari Ibnu Umar dia berkata, "Aku mendengar Umar berkata, 'Tidak ada penyusuan kecuali pada masa dua tahun di waktu kecil.'"[150]

Lalu putera beliau (Abdullah bin Umar) berfatwa seperti itu. Imam Malik berkata, dari Nafi', dari Ibnu Umar رضي الله عنهما, sesungguhnya beliau berkata, "Tidak ada penyusuan kecuali bagi siapa yang menyusu di masa kecil, dan tidak penyusuan bagi orang dewasa."[151]

Begitu pula Ibnu Abbas berfatwa sepertinya. Abu Ubaid berkata, Abdurrahman menceritakan kepada kami, dari Sufyan Ats-Tsauri, dari Ashim Al-Ahwal, dari Ikrimah, dari Ibnu Abbas رضي الله عنهما dia berkata, "Tidak ada penyusuan sesudah penyapihan."[152]

### * Abu Musa Al-Asy'ari Meralat Pendapatnya lalu Berpegang Kepada Pendapat yang Mengatakan Penyusuan Orang Dewasa Tidak Mengharamkan Pernikahan

Masalah ini pernah didiskusikan oleh Abdullah bin Mas'ud bersama Abu Musa Al-Asy'ari. Ibnu Mas'ud berfatwa bahwa penyusuan tidak mengharamkan kecuali yang terjadi pada masa kecil. Lalu Abu Musa meralat pendapatnya dan mengambil pendapat itu. Ad-Daruquthni menyebutkan,

---

[149] Sanadnya kuat.

[150] HR. Ad-Daruquthni, 4/172, para perawinya *tsiqah* (terpercaya).

[151] HR. Malik, 2/603, *sanad*nya shahih.

[152] *Sanad*nya shahih diriwayatkan Abdurrazzaq dalam *Al-Mushannaf*, no. 13903, Ma'mar menceritakan kepada kami, dari Ibnu Uyainah, dari Amr bin Dinar dia berkata, Ibnu Abbas biasa berkata, "Tidak ada penyusuan kecuali apa yang terdapat pada dua tahun." *Sanad*nya shahih.

bahwa Ibnu Mas'ud berkata kepada Abu Musa, "Engkau berfatwa seperti ini dan itu, sementara Rasulullah ﷺ telah bersabda:

لَا رَضَاعَ إِلَّا مَا شَدَّ الْعَظْمَ وَأَنْبَتَ اللَّحْمَ

*'Tidak ada penyusuan kecuali apa yang mengeraskan tulang dan menumbuhkan daging.'"*[153]

Abu Daud meriwayatkan, Muhammad bin Sulaiman Al-Anbari menceritakan kepada kami, Waki' menceritakan kepada kami, Sulaiman bin Al-Mughirah menceritakan kepada kami, dari Abu Musa Al-Hilali, dari bapaknya, dari Ibnu Mas'ud رضي الله عنه dia berkata, Rasulullah ﷺ bersabda:

لَا يُحَرِّمُ مِنَ الرَّضَاعِ إِلَّا مَا أَنْبَتَ اللَّحْمَ وَأَنْشَزَ الْعَظْمَ

*"Tidaklah mengharamkan dari penyusuan kecuali apa yang menumbuhkan daging dan mengeraskan tulang."*[154]

Kemudian beliau (Abu Musa) berfatwa seperti itu. Abdurrazzaq menyebutkan dari Ats-Tsauri, Abu Bakar bin Ayyasy menceritakan kepada kami, dari Abu Hushain, dari Abu Athiyah Al-Wadi'i dia berkata, seorang laki-laki datang kepada Abu Musa dan berkata, *"Sungguh isteriku bengkak kedua payudaranya lalu aku mengisapnya, lalu sesuatu daripada air susu itu masuk ke tenggorokanku tanpa aku bisa menguasainya."* Maka Abu Musa memberi fatwa yang menyulitkannya. Laki-laki itu mendatangi Abdullah bin Mas'ud maka beliau berkata, *"Apakah engkau telah menanyakan hal itu kepada seseorang selain aku?"* Dia menjawab, "Benar, Abu Musa, dan dia menyulitkanku." Ibnu Mas'ud datang kepada Abu Musa dan berkata, "Apakah orang ini tergolong anak yang menyusui?" Abu Musa berkata, "Janganlah kamu bertanya kepadaku selama lautan ilmu ini berada di tengah-tengah kamu."[155] Inilah riwayat dan fatwanya.

Adapun Ali bin Abi Thalib, disebutkan oleh Abdurrazzaq, dari Ats-Tsauri, dari Juwaibir, dari Adh-Dhahhak, dari An-Nazzal bin Sabrah, dari Ali, *"Tidak ada penyusuan sesudah penyapihan."*[156] Namun ini menyelisihi riwayat Abdul Karim, dari Salim bin Abi Al-Ja'ad, dari bapaknya, dari

---

[153] HR. Ad-Daruquthni, 4/173.

[154] HR. Ahmad, no. 4114, dan Abu Daud, no. 2060. Penjelasannya sudah disebutkan terdahulu.

[155] HR. Abdurrazzaq, no. 13895, dan Al-Baihaqi, 7/461, para perawinya *tsiqah* (terpercaya). Diriwayatkan juga oleh Imam Malik dalam kitab *Al-Muwatha'*, 2/607, dan *sanadnya munqathi'* (terputus).

[156] HR. Abdurrazzaq, no. 13898, dan Juwaibir seorang perawi yang sangat lemah.

beliau. Akan tetapi Juwaibir haditsnya tidak dapat dijadikan hujjah dan Abdul Karim lebih akurat riwayatnya daripada dia.

## Pasal

Kemudian di sana terdapat cara ketiga dalam menyikapi hadits Sahlah, bahwa ia tidak dihapus (mansukh), tidak pula dikhususkan bagi Salim, namun tidak berlaku umum bagi semua orang. Bahkan ia adalah keringanan karena suatu kebutuhan bagi laki-laki yang sangat diperlukan oleh seorang perempuan untuk masuk kepadanya serta terasa susah baginya untuk berhijab dari laki-laki tersebut. Seperti keadaan Salim dengan isteri Abu Hudzaifah. Orang dewasa seperti ini jika disusui si perempuan karena suatu kebutuhan niscaya penyusuan akan memberi pengaruh. Adapun selain itu, maka tidak ada pengaruh kecuali penyusuan anak kecil.

Ini adalah pandangan syaikhul Islam Ibnu Taimiyah ﷺ. Hadits-hadits yang menafikan adanya pengaruh penyusuan orang dewasa, bisa bersifat mutlak dan dibatasi oleh hadits Sahlah, atau bersifat umum dalam segala keadaan maka dikhususkan oleh kondisi ini dari cakupan umumnya. Pandangan ini lebih baik daripada yang mengatakan terjadi penghapusan (nasakh) atau klaim pengkhususan bagi individu tertentu. Pendapat ini juga lebih dekat kepada pengamalan semua hadits dari dua sisi. Kaidah-kaidah syara juga memberi dukungan kepadanya. Wallahu Al-Muwaffiq.

# PENYEBUTAN HUKUM BELIAU ﷺ TENTANG IDDAH

Permasalahan ini telah dijelaskan langsung Allah ﷻ dalam kitabnya dengan sangat sempurna dan jelas serta menyeluruh (komprehensif). Sehingga tak ada satu pun permasalahan orang iddah melainkan dikupas tuntas. Allah Ta'ala menyebutkan empat jenis daripada iddah. Ia adalah garis-garis besar daripada jenis-jenisnya.

*Jenis pertama,* iddah orang hamil sampai dia melahirkan. Hal ini berlaku mutlak baik talak paten maupun talak yang bisa rujuk, atau perpisahan di masa hidup atau karena ditinggal mati. Allah Ta'ala berfirman:

وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ

*"Perempuan-perempuan yang sedang hamil maka batas waktu bagi mereka adalah sampai mereka melahirkan kandungan mereka."* (Ath-Thalaq: 4)

Ini terdapat padanya makna umum dari tiga sisi.

*Pertama,* keumuman perkara yang diberitakan, yaitu perempuan-perempuan hamil. Sungguh ayat ini mencakup seluruh perempuan hamil.

*Kedua,* keumuman batasan waktu, karena batasan ini dinisbatkan kepada mereka, sementara penisbatan isim jamak kepada isim *ma'rifah* (yang tertentu) menghasilkan makna umum. Allah Ta'ala menjadikan kelahiran sebagai batasan iddah bagi semua perempuan hamil. Sekiranya sebagian perempuan hamil memilik batasan waktu selain itu tentu ia tidak menjadi batasan iddah bagi mereka seluruhnya.

*Ketiga,* bahwa pokok dan pelengkapnya sama-sama sebagai isim *ma'rifah.* Adapun keberadaan pokok kalimat sebagai *ma'rifah* maka itu cukup jelas. Sedangkan pelengkapnya, yaitu firman Allah Ta'ala, 'Sampai mereka melahirkan kandungan mereka', diposisikan sebagai *mashdar* (kata abstrak) yang disandari oleh kata lain. Maka maknanya, batasan mereka adalah melahirkan kandungan. Sementara pokok kalimat dan pelengkap-

nya jika sama-sama sebagai *ma'rifah,* maka mengharuskan bagian kedua dibatasi kepada bagian pertama. Seperti firman Allah Ta'ala:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ

*"Wahai sekalian manusia, kamulah yang butuh kepada Allah, dan Allah Dialah Yang Maha Kaya lagi Maha Terpuji."* (Fathir: 15)

Hal ini dijadikan hujjah oleh mayoritas sahabat bahwa orang hamil yang ditinggal mati suaminya maka iddahnya sampai dia melahirkan. Meski dia melahirkan dan jasad suaminya masih sementara dimandikan. Sebagaimana fatwa Nabi ﷺ kepada Subai'ah Al-Aslamiyah.[157] Sungguh hukum dan fatwa ini disarikan dari kitab Allah Ta'ala serta selaras dengannya.

## Pasal

### * Iddah Perempuan Ditalak dan Masih Mengalami Haidh

*Jenis kedua,* iddah perempuan yang ditalak dan masih mengalami haidh, maka iddahnya adalah tiga quru.'* Seperti firman Allah Ta'ala:

وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ

*"Perempuan-perempuan yang ditalak hendaklah menahan diri mereka selama tiga quru."* (Al-Baqarah: 228)

### * Iddah Perempuan Ditalak dan Tidak Mengalami Haidh

*Jenis ketiga,* iddah perempuan ditalak dan tidak lagi mengalami haidh. Ini terdiri dari dua macam; anak kecil yang belum haidh, dan orang tua yang sudah tidak haidh (monopause). Allah Ta'ala menjelaskan iddah bagi kedua jenis ini dalam firman-Nya:

---

[157] HR. Malik, 2/590, Kitab Ath-Thalaq, Bab iddah orang yang ditinggal mati suaminya jika dalam keadaan hamil, Bukhari, 9/417, Kitab Ath-Thalaq, Bab perempuan-perempuan yang hamil, batas waktu mereka adalah sampai mereka melahirkan kandungan mereka, dari hadits Urwah bin Az-Zubair, dari Al-Miswar bin Makhramah, sesungguhnya dia mengabarkan bahwa Subai'ah Al-Aslamiyah melahirkan satu malam setelah suaminya meninggal, maka dia datang kepada Nabi ﷺ dan minta izin untuk menikah, lalu Nabi ﷺ memberi izin kepadanya, dan dia pun menikah. Adapun lafazh dalam *Muwatha',* "Sungguh engkau telah halal maka menikahlah jika engkau mau."

* Para Ulama berbeda pendapat tentang makna 'quru', sebagian mengatakan 'masa suci' dan sebagian mengatakan 'masa haidh.' Wallahu A'lam–penerj.

وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۚ

*"Mereka yang sudah tidak haidh lagi di antara perempuan-perempuan kamu, jika kamu ragu maka iddah mereka tiga bulan, dan mereka yang belum mengalami haidh."* (Ath-Thalaq: 4), yakni iddah mereka juga seperti itu.

*** Iddah Perempuan yang Ditinggal Mati Suaminya**

*Jenis keempat,* iddah perempuan yang ditinggal mati suaminya telah dijelaskan Allah Ta'ala dalam firman-Nya:

وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجٗا يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ وَعَشۡرٗاۖ

*"Dan orang-orang mati di antara kamu lalu meninggalkan isteri-isteri, hendaklah (isteri-isteri itu) mereka menunggu selama empat bulan sepuluh hari."* (Al-Baqarah: 234)

Ini mencakup mereka yang telah dicampuri dan yang belum dicampuri. Begitu pula mencakup yang masih kecil dan yang telah dewasa. Namun tidak masuk padanya perempuan hamil. Karena perempuan hamil berada diluar pembahasan berdasarkan firman-Nya, *"Perempuan-perempuan yang hamil, batas waktu mereka adalah sampai mereka melahirkan kandungan mereka."* Allah Ta'ala menjadikan kelahiran sebagai batasan iddah bagi semua perempuan hamil. Berbeda dengan firman-Nya tentang perempuan yang ditinggal mati suaminya, yaitu lafazh 'yatarabbashna' (mereka menunggu), karena ia adalah *fi'il muthlaq* yang tidak memiliki makna umum. Di samping itu, firman Allah Ta'ala, "Batas waktu mereka sampai mereka melahirkan kandungan mereka," lebih akhir dalam urutan turunnya dibandingkan firman-Nya, "Mereka menunggu." Ditambah lagi, bahwa firman-Nya, "Mereka menunggu empat bulan sepuluh hari" disepakati berlaku untuk perempuan yang tidak hamil. Sungguh jika kehamilan lebih lama daripada empat bulan sepuluh hari maka si perempuan tetap menunggunya. Maka cakupan umum ayat ini telah diberi pengkhususan menurut kesepakatan. Sementara firman-Nya, *"Batas waktu mereka sampai mereka melahirkan kandungan mereka,"* tidak diberi pengkhususan menurut kesepakatan. Ini jika tidak ada sunnah shahih menerangkan itu dan yang menjadi pegangan hanyalah Al-Qur`an. Lalu bagaimana sementara sunnah shahihah selaras dengannya dan mengukuhkannya.

Inilah pokok-pokok iddah dalam kitab Allah Ta'ala, terperinci dan jelas, akan tetapi terjadi perbedaan dalam memahami maksud Al-Qur`an dan indikasinya di beberapa tempat, namun segala puji bagi Allah, karena as-sunnah telah menunjukkan maksud Allah Ta'ala dalam masalah-masalah itu. Berikut kami akan menyebutkannya dan menjelaskan makna paling utama serta paling dekat kepada kebenaran dan indikasi sunnah atasnya.

*** Perbedaan Tentang Iddah Perempuan yang Ditinggal Mati Suaminya Apabila Dalam Keadaan Hamil**

Di antara hal itu adalah perbedaan salaf tentang perempuan yang ditinggal mati suami jika dalam keadaan hamil. Ali dan Ibnu Abbas serta sekelompok sahabat berkata, "Iddahnya adalah waktu paling lama antara melahirkan kandungan atau empat bulan sepuluh hari." Ini salah satu di antara dua pendapat dalam madzhab Malik ﷺ dan dipilih oleh Sahnun. Imam Ahmad berkata dalam riwayat Abu Thalib dari beliau, "Ali bin Abi Thalib dan Ibnu Abbas mengatakan tentang perempuan hamil yang ditinggal mati suaminya, 'Iddahnya adalah masa paling lama di antara dua masa yang ada',[158] sedangkan Ibnu Mas'ud berkata, 'Barang siapa mau niscaya aku mubahalah dengannya, sungguh surah an-nisa yang pendek turun sesudahnya.'[159] Hadits Subai'ah menjadi pemutus di antara mereka, 'Jika telah melahirkan maka telah halal (untuk menikah).'Ibnu Mas'ud menafsirkan Al-Qur`an *'Batas waktu mereka sampai melahirkan kandungan mereka'* (Ath-Thalaq: 4), bahwa ia berkenaan dengan mereka yang ditinggal mati suami-suami mereka, sementara yang ditalak sama seperti itu,

---

[158] Perkataan Ali diriwayatkan Ibnu Abi Hatim, dan perkataan Ibnu Abbas diriwayatkan Imam Bukhari, 8/50, serta Muslim, no. 1485.

[159] HR. Abu Daud, no. 2307, Kitab Ath-Thalaq, Bab tentang iddah perempuan hamil, An-Nasa`i, 6/197, Kitab Ath-Thalaq, Bab iddah perempuan hamil yang ditinggal mati suaminya, Ibu Majah, no. 2030. Kitab Ath-Thalaq, Bab perempuan hamil yang ditinggal mati suaminya, dan Ibnu Jarir, 28/143, dari Abdullah bin Mas'ud dia berkata, "Barang siapa mau aku sumpah saling melaknat dengannya, sungguh surah an-nisa yang pendek turun sesudah firman-Nya, 'empat bulan sepuluh hari.'" *Sanad*nya shahih. As-Suyuthi menyebutkannya dalam *Ad-Durar Al-Mantsur,* 6/235, lalu ditambahkan penisbatannya kepada Abdurrazzaq, Ibnu Abi Syaibah, Said bin Manshur, Ibnu Al-Mundzir, Ibnu Abi Hatim, Ath-Thabrani, dan Ibnu Mardawiyah. Al-Bukhari meriwayatkannya, 8/502 dengan lafazh, "Kalian menjadikan atasnya kesulitan dan tidak menjadikan baginya keringanan. Sungguh ayat yang pendek telah turun sesudah yang panjang, 'perempuan-perempuan hamil batas waktu bagi mereka sampai melahirkan kandungan mereka.'" Maksud beliau surah pendek adalah surah Ath-Thalaqa dan surah panjang adalah surah An-Nisaa`. Maksudnya, cakupan umum ayat Al-Baqarah, *'Orang-orang yang wafat di antara kamu dan meninggalkan isteri-isteri hendaklah mereka menunggu empat bulan sepuluh hari',* telah dikhususkan oleh firman Allah Ta'ala dalam surah Ath-Thalaq, *"Perempuan-perempuan yang hamil batas waktu mereka sampai melahirkan kandungan mereka."*

jika telah melahirkan maka telah halal menikah lagi, dan iddahnya telah berakhir. Namun iddah orang hamil tidaklah berakhir apabila keguguran sampai jelas penciptaan si bayi. Jika jelas padanya tangan atau kaki maka berakhirlah masa iddah bagi perempuan tersebut. Apabila seseorang melahirkan anak dan dalam perutnya masih ada satu anak lagi niscaya iddah belum berakhir sampai anak tersebut dilahirkan pula. Seorang perempuan tidak boleh menghilang dari rumah di mana suaminya wafat selama empat bulan sepuluh hari jika tidak dalam keadaan hamil. Iddah dihitung sejak kematian suaminya atau sejak dia ditalak." Inilah perkataan Imam Ahmad.

Masalah ini pernah didiskusikan oleh Ibnu Abbas dan Abu Hurairah ﷺ. Menurut Abu Hurairah iddah perempuan hamil ditinggal mati suami adalah sampai melahirkan. Namun menurut Ibnu Abbas iddahnya adalah masa paling lama dari dua batasan yang ada. Lalu keduanya diberi keputusan oleh Ummu Salamah ﷺ. Beliau memenangkan pihak Abu Hurairah seraya berhujjah dengan hadits Subai'ah.[160]

Sebagian sumber mengatakan Ibnu Abbas meralat pendapatnya.

Jumhur sahabat dan generasi sesudahnya termasuk imam yang empat berkata, "Iddah perempuan hamil yang ditinggal mati suaminya adalah sampai dia melahirkan. Meski suami masih berada di tempat pemandian jenazahnya dan si isteri telah melahirkan maka dia telah halal menikah."

Mereka yang berpendapat iddahnya adalah masa paling lama di antara dua batasan yang ada berkata, "Masalah ini dicakup oleh dua dalil bersifat umum. Ia bisa saja masuk dalam cakupan umum kedua dalil itu. Maka dia tidak keluar dari iddahnya secara meyakinkan kecuali setelah datang masa paling lama di antara dua batasan yang ada." Mereka berkata pula, "Tidak mungkin mengkhususkan cakupan umum salah satu dalil itu berdasarkan dalil satunya. Sebab masing-masing dari kedua ayat itu bersifat umum dari satu sisi dan memiliki kekhususan dari sisi lain." Mereka berkata lagi, "Jika demikian, sangat mungkin sebagian bentuk masuk pada cakupan umum kedua ayat, yakni mengamalkan cakupan umum menurut indikasinya, sehingga apabila dia melakukan iddah paling lama niscaya masa iddah yang satunya telah masuk di dalamnya."

Jumhur menjawab argumentasi ini dengan tiga jawaban:

*Jawaban pertama,* pernyataan tegas as-sunnah menunjukkan patokan pada kehamilan semata. Seperti dalam *Ash-Shahihain,* "Bahwa Subai'ah Al-Aslamiyah ditinggal mati suaminya sementara dia hamil, setelah itu dia

[160] HR. Malik, *Al-Muwatha',* 2/589 dan An-Nasa'i, 6/191 dan 192, *sanad*nya shahih.

melahirkan, lalu dia ingin menikah, maka Abu As-Sanabil berkata kepadanya, 'Engkau tidak boleh menikah hingga melakukan iddah paling lama di antara dua iddah yang ada.' Dia bertanya kepada Nabi ﷺ dan beliau pun bersabda:

كَذَبَ أَبُو السَّنَابِلِ قَدْ حَلَلْتِ فَانْكِحِي مَنْ شِئْتِ

*"Abu As-Sanabil telah keliru, sungguh engkau telah halal menikah, maka menikahlah dengan siapa yang engkaku sukai.'"*[161]

*Jawaban kedua*, bahwa firman Allah Ta'ala, *"Perempuan-perempuan hamil, batas waktu mereka adalah sampai mereka melahirkan kandungan mereka."* (Ath-Thalaq: 4) turun sesudah firman-Nya, *"Orang-orang yang wafat di antara kamu dan meninggalkan isteri-isteri, hendaklah mereka menunggu empat bulan sepuluh hari."* (Al-Baqarah: 234). Ini adalah jawaban Abdullah bin Mas'ud seperti dalam Shahih Al-Bukhari dari beliau, *"Apakah akmu menjadikan atasnya kesulitan dan tidak menjadikan baginya keringanan. Aku bersaksi, sungguh surah An-Nisaa yang pendek turun sesudah yang panjang, 'Perempuan-perempuan yang hamil batas waktu mereka adalah sampai mereka melahirkan kandungan mereka'*[162] (Ath-Thalaq: 4)."

### * Pengertian *Nasakh* (Penghapusan) Menurut Ulama Salaf

Jawaban di atas butuh penjelasan lebih lanjut. Karena secara lahirnya ayat pada surah Ath-Thalaq lebih dahulu daripada ayat pada surah Al-Baqarah, sehingga ayat di surah Al-Baqarah menghapuskannya, akan tetapi nasakh (penghapusan) dalam istilah kaum salaf lebih umum daripada pengertian ulama-ulama belakangan, karena mereka maksudkan dengan lafazh 'nasakh' tiga makna:

*Pertama,* mengangkat hukum yang telah ada dengan suatu pembicaraan (khithab).

*Kedua,* mengangkat indikasi lahir baik berupa pengkhususan, atau pembatasan, dan ini lebih umum daripada yang sebelumnya.

*Ketiga,* penjelasan maksud lafazh yang berasal dari dalil lain, dan ini lebih umum daripada dua makna terdahulu.

---

[161] HR. Asy-Syafi'i, 2/402, dan Al-Bukhari, 9/414, Kitab Ath-Thalaq, Bab berakhirnya iddah perempuan yang ditinggal mati suaminya dan selainnya dengan melahirkan kandungannya.

[162] HR. Bukhari, 8/145, Kitab Tafsir surah Al-Baqarah, dan 502 Bab Tafsir surah Ath-Thalaq.

Maka Ibnu Mas'ud mengisyaratkan dengan pernyataannya 'surah Ath-Thalaq turun lebih akhir,' bahwa ayat berakhirnya iddah dengan sebab melahirkan, menghapus ayat di surah Al-Baqarah, jika cakupan umumnya yang dimaksudkan, atau memberi penjelasan tentang maksudnya, atau membatasinya kemutlakannya. Ini termasuk kesempurnaan fiqih beliau ﷺ serta ketinggian ilmunya. Hal ini juga menjelaskan bahwa ushul fiqih merupakan sesuatu yang fithrah bagi mereka dan tabiat yang tidak dibuat-buat. Sebagaimana bahasa arab, seluk beluk kata, dan kefasihan berbicara, sama seperti itu bagi mereka. Orang-orang sesudah mereka sungguh memacu dirinya untuk bisa bergelantungan pada debu-debu mereka namun bagaimana dia bisa mendapatkannya?

*Jawaban ketiga,* sekiranya tak ada sunnah yang tegas menunjukkan untuk berpedoman kepada kehamilan, kalaupun ayat di surah Ath-Thalaq tidak turun lebih akhir, tetap mendahulukannya adalah suatu kewajiban, berdasarkan keterangan kami terdahulu dari sisi tiga cakupan umum padanya, dan kemutlakan firman-Nya, *"Hendaklah mereka menunggu."* Sungguh beralih kepada pemahaman ini adalah mungkin. Akan tetapi karena sangat pelik dan rumit bagi sebagian orang sehingga mereka beralih kepada penjelasan sunnah. Wabillahi Taufiq.

## Pasal

### * Iddah Tidak Berakhir Hingga Melahirkan Semua Bayi Dalam Kandungan

Firman Allah Ta'ala, *"Batasan waktu bagi mereka sampai mereka melahirkan kandungan mereka"* (Ath-Thalaq: 4), menunjukkan apabila perempuan mengandung kembar, niscaya iddah tidak berakhir hingga semua bayi itu dilahirkan. Ayat ini menunjukkan pula, barang siapa yang mesti melakukan *istibra'* (memastikan kesucian rahim), maka iddahnya adalah melahirkan kandungan. Kemudian ayat itu menunjukkan iddah berakhir setelah melahirkan dalam kondisi bagaimana pun, baik bayi lahir hidup-hidup maupun telah mati, bentuk penciptaannya telah sempurna atau belum sempurna, ditiupkan padanya ruh ataupun belum ditiupkan.

Kemudian firman-Nya, *"Hendaklah mereka menunggu empat bulan sepuluh hari"* (Al-Baqarah: 234), menunjukkan cukupnya hal itu meskipun si perempuan tidak haidh, demikian perkataan jumhur. Imam Malik berkata, "Apabila kebiasaan seorang perempuan mengalami haidh sekali dalam satu tahun, lalu suaminya wafat, maka iddahnya tidak berakhir

sampai dia mengalami satu kali haidh, saat itulah dia terbebas dari iddahnya. Apabila tidak haidh juga maka ditunggu sempurna sembilan bulan sejak kematian suaminya." Dinukil pula dari beliau riwayat kedua sama seperti pendapat jumhur. Bahwa seorang perempuan yang tidak hamil melakukan iddah selama empat bulan sepuluh hari dan tidak menunggu haidhnya.

## Pasal

### * Mereka yang Mengatakan Quru` Adalah Haidh

Di antaranya pula perbedaan mereka tentang 'quru.' Apakah maknanya haidh atau suci? Para senior sahabat berkata maknanya adalah haidh. Ini adalah perkataan Abu Bakar, Umar, Utsman, Ali, Ibnu mas'ud, Abu Musa, Ubadah bin Ash-Shamith, Abu Ad-Darda`, Ibnu Abbas, dan Mu'adz bin Jabal radhiyallahu anhum. Ia pula adalah pendapat murid-murid Abdullah bin Mas'ud secara keseluruhan seperti 'Alqamah, Al-Aswad, Ibrahim, dan Syuraih. Pendapat Asy-Sya'bi, Al-Hasan, dan Qatadah. Juga merupakan pendapat murid-murid Ibnu Abbas, Said bin Jubair, Thawus, dan Said bin Al-Musayyib. Pendapat ini didukung juga para imam ahli hadits seperti Ishak bin Ibrahim, Abu Ubaid Al-Qasim, serta Imam Ahmad rahimahumullah. Sebab Imam Ahmad akhirnya berpegang kepada pendapat ini dan menjadi ketetapan madzhabnya. Beliau tidak memiliki pendapat selainnya. Awalnya beliau mengatakan maksudnya adalah 'masa suci.' Beliau berkata dalam riwayat Al-Atsram, "Aku melihat hadits-hadits dari mereka yang mengatakan 'quru' adalah haidh nampak berbeda-beda, sedangkan hadits-hadits dari mereka yang mengatakan suami lebih berhak terhadap perempuan itu hingga masuk haidh ketiga merupakan hadits-hadits shahih lagi solid."

Pernyataan inilah satu-satunya yang didapatkan oleh Umar bin Abdil Barr. Oleh karena itu beliau berkata, "Imam Ahmad akhirnya berpegang kepada pendapat bahwa 'quru' bermakna masa suci." Akan tetapi yang benar tidak seperti beliau katakan. Bahkan awalnya Imam Ahmad berpendapat seperti ini. Setelah itu beliau *tawaqquf* (tidak berkomentar). Beliau berkata pula dalam riwayat Al-Atsram, "Dahulu aku mengatakan 'quru' adalah 'masa suci', lalu aku tawaqquf seperti perkataan para senior." Setelah itu beliau menegaskan maknanya adalah 'haidh' dan menyatakan meralat pendapatnya bahwa ia adalah 'masa suci.' Beliau berkata dalam riwayat Ibnu Hani`, "Dahulu aku mengatakan 'quru' adalah 'masa suci',

tetapi saat ini aku katakan maknanya adalah 'haidh.'" Al-Qadhi Abu Ya'la berkata, "Inilah yang shahih dari Imam Ahmad ﷺ, dan inilah yang dipegang sahabat-sahabat kami, beliau telah meralat pendapatnya yang mengatakan 'quru' adalah 'masa suci.'" Kemudian beliau menyebutkan teks pernyataan Imam Ahmad yang meralat pandangannya terdahulu dari riwayat Ibnu Hani` seperti di atas. Ini juga merupakan perkataan ahlu ra'yi seperti Abu Hanifah dan sahabat-sahabatnya.

### * Mereka yang Mengatakan 'Quru' Adalah 'Masa Suci'

Sekelompok ulama berkata, "Quru adalah masa suci." Ini adalah pendapat Aisyah Ummul Mukminin, Zaid bin Tsabit, dan Abdullah bin Umar. Pendapat ini diriwayatkan juga dari ahli fiqih yang tujuh, Aban bin Utsman, Az-Zuhri, serta keseluruhan ahli fiqih Madinah, dan ini menjadi pendapat Imam Malik, Asy-Syafi'i, serta Imam Ahmad dalam salah satu riwayat darinya.

Berdasarkan pendapat ini, kapan seorang suami menceraikan isterinya di masa suci, apakah sisa masa suci itu dianggap satu quru`? Terdapat tiga pendapat. *Pertama,* dianggap satu quru`, dan inilah yang masyhur. *Kedua,* tidaklah dianggap sebagai satu quru`, dan ini perkataan Az-Zuhri, sebagaimana sisa masa haidh tidak dianggap sebagai satu quru` menurut kesepakatan mereka yang mengatakan 'quru' adalah 'haidh.' *Ketiga,* apabila suami telah mencampuri isterinya di masa suci itu, maka sisanya tidak dianggap sebagai satu quru`, jika belum dicampuri maka dianggap sebagai satu quru`. Ini adalah perkataan Abu Ubaid. Apabila telah masuk di haidh ketiga atau keempat seperti perkataan Az-Zuhri, maka iddahnya berakhir, namun menurut pendapat pertama iddahnya tidak berakhir hingga selesai haidh ketiga.

### * Apakah Berakhirnya Masa Iddah Terkait dengan Mandinya Si Perempuan Setelah Haidhnya yang Ketiga?

Lalu apakah berakhirnya iddah terkait dengan mandinya si perempuan setelah haidh? Dalam masalah ini terdapat tiga pendapat. *Pertama,* iddahnya tidak berakhir hingga dia mandi. Inilah perkataan masyhur dari para senior sahabat. Imam Ahmad berkata, "Umar, Ali, dan Ibnu Mas'ud berkata, 'Suami berhak rujuk kepada isterinya sebelum dia mandi dari haidhnya yang ketiga.'" Pendapat ini diriwayatkan pula dari Abu Bakar Ash-Shiddiq, Utsman bin Affan, Abu Musa, Ubadah, Abu Darda`, dan Mu'adz bin Jabal ﷺ. Seperti disebutkan dalam *Mushannaf Waki',* dari Isa Al-Khayyath, dari Asy-Sya'bi, dari tiga belas sahabat Nabi ﷺ paling utama, di

antara Abu Bakar, Umar, dan Ibnu Abbas, bahwa suami lebih berhak terhadap isterinya yang ditalak sebelum dia mandi dari haidhnya yang ketiga.

Dalam *Mushannaf* beliau dikatakan juga, dari Muhammad bin Rasyid, dari Makhul, dari Mu'adz bin Jabal dan Abu Darda` sama seperti itu.

Dalam *Mushannaf Abdurrazzaq,* dari Ma'mar, dari Zaid bin Rafi', dari Abu Ubaidah bin Abdullah bin Mas'ud dia berkata, Utsman mengirim utusan kepada Ubay bin Kaab tentang itu, maka Ubay bin Kaab berkata, "Menurutku sang suami lebih berhak terhadap isterinya yang ditalak hingga dia mandi dari haidhnya yang ketiga dan halal bagi si isteri untuk shalat." Abdullah bin Mas'ud berkata, "Aku tidak mengetahui Utsman melainkan mengambil pendapat itu."[163]

Masih dalam *Mushannaf* beliau, dari Umar bin Rasyid, dari Yahya bin Abi Katsir, bahwa Ubadah bin Ash-Shamith berkata, "Perempuan tidak dianggap pisah sampai dia mandi dari haidhnya yang ketiga dan halal baginya shalat."[164] Itulah belasan sahabat yang berpendapat demikian.

Ini juga adalah perkataan Said bin Al-Musayyib, Sufyan Ats-Tsauri, dan Ishak bin Rahuyah. Syarik berkata, "Suami berhak rujuk jika isteri tidak mandi dari haidhnya meski dua puluh tahun lamanya." Ini pula salah satu riwayat dari Imam Ahmad ﷺ.

*Kedua,* iddah telah berakhir dengan sekedar berakhirnya haidh yang ketiga dan tidak terkait dengan mandinya. Ini adalah perkataan Said bin Jubair dan Al-Auza'i serta Imam Asy-Syafi'i dalam madzhabnya yang lama. Ketika beliau mengatakan bahwa 'quru' bermakna 'haidh.' Ia pula salah riwayat dari Imam Ahmad dan dipilih oleh Abu Al-Khatthab.

*Ketiga,* perempuan yang ditalak tetap berada dalam masa iddahnya setelah darah haidh berhenti. Suaminya berhak rujuk kepadanya hingga berakhir waktu shalat di mana darah haidh sang isteri berhenti padanya. Ini adalah perkataan Ats-Tsauri serta riwayat ketiga dari Imam Ahmad sebagaimana disebutkan oleh Abu Bakar dari beliau. Ia juga adalah perkataan Abu Hanifah ﷺ. Akan tetapi hal ini berlaku jika darah berhenti pada haidh paling pendek. Adapun bila darah berhenti pada masa haidh paling lama niscaya iddah berakhir dengan sekedar berhentinya darah.

---

163 HR. Abdurrazzaq, no. 10987. namun Zaid bin Rafi' dinyatakan lemah oleh Ad-Daruquthni. An-Nasa`i berkata, "Dia bukan perawi yang kuat haditsnya."

164 HR. Abdurrazzaq, no. 11000. Umar bin Rasyid bin Syajarah adalah perawi lemah.

### * Apakah Dipersyaratkan Masa Suci Harus Didahului Keluarnya Darah Haidh Sebelumnya?

Adapun bagi mereka yang mengatakan 'quru' adalah 'masa suci', mereka berbeda pendapat dalam dua perkara:

*Perkara pertama,* apakah dipersyaratkan masa suci harus didahului keluarnya darah haidh sebelumnya, atau hal itu tidak dipersyaratkan? Terdapat dua pendapat bagi mereka, dan keduanya merupakan sisi pandang dalam madzhab Asy-Syafi'i serta Ahmad. Pendapat pertama mengatakan hal itu diperhitungkan. Karena ia adalah masa suci yang sesudahnya haidh. Maka dianggap sebagai satu 'quru.' Sebagaimana jika sebelumnya ada haidh. Pendapat kedua mengatakan tidak diperhitungkan. Ini merupakan makna lahir dari pernyataan Asy-Syafi'i di madzhab yang baru. Sebab perempuan tidak digolongkan beriddah menurut hitungan 'quru' melainkan setelah melihat darah haidh.

### * Apakah Iddah Berakhir Jika Telah Masuk pada Masa Haidh Ketiga?

*Perkara kedua,* apakah iddah berakhir jika telah masuk pada haidh ketiga ataukah belum berakhir hingga berlaku haidh satu hari satu malam? Ada dua pandangan bagi murid-murid Imam Ahmad. Keduanya sama-sama dinyatakan secara tekstual oleh Imam Asy-Syafi'i. Lalu murid-murid beliau memiliki pandangan ketiga, yaitu; apabila si perempuan haidh menurut kebiasaan maka iddah berakhir dengan sekedar keluarnya darah pada haidh ketiga, namun bila dia haidh tidak menurut kebiasaan, seperti kebiasannya melihat darah pada tanggal kesepuluh setiap bulannya, namun kali itu dia melihat darah keluar di awal bulan, maka iddah tidak berakhir hingga berlalu satu hari satu malam. Kemudian mereka berbeda pendapat, apakah darah ini dihitung sebagai bagian iddah? Ada lagi dua pendapat. Pengaruh perbedaan pendapat ini tampak pada kasus si suami rujuk kepada isterinya saat itu juga. Inilah penjelasan madzhab-madzhab ulama dalam masalah 'quru.'

### * Hujjah Mereka yang Mengatakan 'Quru' adalah 'Haidh'

Mereka yang mengatakan 'quru' adalah haidh menyebutkan dalil dari sejumlah sisi:

***Dalil pertama,*** bahwa firman Allah Ta'ala, *"Hendaklah menunggu tiga quru,"* (Al-Baqarah: 228), bisa saja maksudnya 'masa suci' saja, atau 'haidh' saja, atau kedua-duanya. Kemungkinan ketiga adalah mustahil menurut ijma', hingga bagi mereka yang memahami lafazh *musytarak* (memiliki lebih dari satu makna) untuk kedua makna yang dikandungnya

sekaligus. Apabila menjadi keharusan memahaminya untuk salah satu dari kedua makna ini, maka memahami dengan arti 'haidh' adalah lebih utama, hal ini ditinjau dari beberapa sisi:

*Sisi pertama,* apabila maksudnya 'masa suci' maka perempuan yang melakukan iddah dengan perhitungan ini, cukup baginya dua 'quru' ditambah sesaat daripada masa suci ketiga. Padahal mengatakan hal seperti ini sebagai 'tiga' adalah sangat jauh meski dalam konteks majas. Sebab ayat menyebutkan angka tiga secara spesifik.

Jika kalian mengatakan, "Sebagian masa suci secara mutlak menurut kami adalah satu 'quru' secara sempurna." Dijawab, untuk masalah ini dijawab dari tiga segi.

*Pertama,* ini masih diperselisihkan seperti terdahulu. Umat belum sepakat bahwa sebagian masa suci dianggap sebagai satu 'quru', maka klaim ini butuh kepada dalil.

*Kedua,* ini adalah klaim madzhab, menjadi keharusan memahami ayat demikian karena persepsi bahwa 'quru' adalah 'masa suci', sementara klaim-klaim madzhab tidak bisa dijadikan penafsir bagi Al-Qur'an, dan bahasa dipahami menurut konteksnya. Sungguh tidak diketahui dalam bahasa bahwa sesaat daripada masa suci dianggap satu 'quru' sempurna. Umat tidak pula sepakat atas hal itu. Maka klaim tersebut tidak dapat ditetapkan baik berupa nukilan maupun ijma.' Tapi hanya sekedar pemahaman belaka. Sementara diketahui bahwa pemahaman adalah satu perkara dan istilah adalah perkara lain. Hanya saja yang dapat menetapkan suatu istilah adalah bahasa, syara', atau urf (kebiasaan).

*Ketiga,* bahwa 'quru' bisa saja menjadi nama bagi keseluruhan masa suci, sebagaimana bisa saja menjadi nama bagi keseluruhan haidh atau sebagiannya, atau bersekutu antara kedua perkara dengan persekutuan secara lafazh maupun maknawi. Namun ketiga kemungkinan ini adalah batil maka yang tersisa adalah kemungkinan pertama. Mengenai kebatilan memaknai kata ini untuk sebagian masa suci, karena konsekuensinya satu masa suci bisa menjadi beberapa 'quru', dan penggunaan lafazh 'quru' padanya adalah majas. Sedangkan kebatilan persekutuan maknawi, maka ditinjau dari dua sisi. *Pertama,* bahwa satu masa suci bisa saja dianggap beberapa 'quru' secara hakikatnya. *Kedua,* bahwa padanannya-yaitu haidh-sebagiannya tidaklah dianggap 'quru' menurut kesepakatan. Sementara penggunaan kata 'quru' untuk keduanya dari segi bahasa tidaklah berbeda. Ini adalah perkara sangat jelas.

Kalau dikatakan, "Kami memilih daripada pembagian ini, bahwa ia bersekutu di antara seluruhnya dan sebagiannya, dengan persekutuan secara lafazh, dan lafazh *musytarak* dipahami untuk kedua makna yang dikandungnya, sungguh ini lebih terjaga, dan dengan ini didapatkan kepastian meyakinkan tentang berakhirnya masa iddah."

Dijawab, untuk argumentasi ini dijawab dari dua segi. *Pertama,* persekutuan yang dimaksud tidaklah sah seperti terdahulu. *Kedua,* kalaupun dikatakan persekutuan itu sah, maka tidak boleh memahaminya untuk kedua makna yang dikandungnya. Bila ditinjau dari sudut pandang mereka yang tidak membolehkan memahami lafazh *musytarak* untuk kedua makna yang dikandungnya, maka persoalannya cukup jelas. Sedangkan bila ditinjau dari sudut pandang mereka yang membolehkan memahami larfazh *musytarak* untuk kedua makna yang dikandungnya, maka mereka memperbolehkan hal itu jika ada dalil menunjukkan yang dimaksud adalah kedua makna yang dikandungnya. Jika tidak ada dalil yang menunjukkannya maka mereka *tawaqquf* (tidak menentukan mana yang dimaksud) sampai ada dalil menunjukkan kepada salah satu maknanya, atau kepada keduanya sekaligus.

Para ulama muta'akhirin menyebutkan dari Asy-Syafi'i dan Al-Qadhi, bahwa jika lafazh *musytarak* disebutkan dalam kalimat tanpa ada faktor-faktor menunjukkan tentang makna yang dimaksud, maka hendaklah dipahami untuk kedua makna yang dikandungnya, seperti kata bersifat umum, sebab hal ini lebih hati-hati. Karena setiap makna itu tidaklah lebih utama daripada yang lainnya. Lalu tidak ada jalan untuk memahaminya untuk makna ketiga. Padahal menafikan maknanya tidaklah mungkin. Sementara tidak boleh mengakhirkan suatu penjelasan dari waktu yang dibutuhkan. Apabila telah tiba waktu untuk mengamalkannya dan belum jelas makna yang dimaksudkan. Maka diketahui yang dimaksud bukanlah makna hakikinya. Sebab bila makna ini yang dimaksudkan niscaya sudah dijelaskan. Dengan demikian mesti dipahami menurut makna majas, yaitu kumpulan dari makna yang dikandungnya.

Adapun mereka yang mengatakan sesungguhnya memahaminya untuk kedua maknanya secara hakikat beralasan, "Jika tidak jelas mana yang dimaksudkan di antara kedua maknanya, niscaya diketahui yang dimaksud adalah semua makna padanya."

Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah ﷺ berkata, "Riwayat tentang ini dari Asy-Syafi'i perlu ditinjau kembali. Adapun Al-Qadhi, di antara kaidah dasarnya adalah *tawaqquf* (tidak menentukan pandangan) dalam lafazh-lafazh umum, dan tidak boleh memahami lafazh itu untuk semua cakupan-

nya kecuali berdasarkan dalil. Barang siapa yang *tawaqquf* pada lafazh-lafazh umum, bagaimana mungkin justru menegaskan pada lafazh-lafazh *musytarak* (memiliki lebih dari satu makna), bahwa dipahami untuk semua makna yang dikandungnya tanpa ada dalil? Hanya saja yang beliau sebutkan dalam bukunya adalah mengalihkan persekutuan makna sebagai pangkal, serta apa-apa yang dianggap memiliki persekutuan makna, ia menurutnya masuk kategori lafazh yang makna-maknanya memiliki keserupaan. Adapun Asy-Syafi'i, sungguh beliau sangat agung dalam ilmu sehingga tak mungkin berkata seperti ini, hanya saja pernyataan ini disimpulkan dari perkataannya, "Apabila seseorang berwasiat kepada maulanya, maka wasiat itu mencakup semua maula, baik maula atas (majikan) maupun maula bawah (hamba sahaya)." Namun pernyataan ini bisa saja beliau katakan karena keyakinannya bahwa lafazh maula termasuk kata yang makna-maknanya memiliki keserupaan, dan tempatnya adalah bagian yang terjadi persekutuan padanya. Sebab lafazh maula termasuk kata memiliki makna saling berdekatan. Seperti sabda beliau ﷺ, *"Barang siapa aku sebagai maulanya maka Ali adalah maula baginya."*[165] Namun tidak menjadi kemestian disimpulkan darinya kaidah umum tentang lafazh-lafazh yang di antara makna-maknanya tidak memiliki bagian yang terjadi persekutuan padanya, bahwa bila lafazh-lafazh itu disebutkan secara mutlak maka harus dipahami untuk kedua makna yang dikandungnya.

Kemudian perkara yang menunjukkan kelemahan perkataan ini dapat dilihat dari beberapa segi:

*Pertama,* menggunakan lafazh untuk kedua makna yang dikandungnya hanyalah dalam konteks majas, karena menggunakannya untuk setiap maknanya secara sendiri-sendiri adalah hakikat, sementara lafazh mutlak (tanpa batasan) tidak boleh dipahami dalam konteks majas, bahkan wajib untuk dipahami dalam konteks hakikat.

*Kedua,* kalau dikatakan lafazh itu diperuntukkan bagi kedua maknanya secara sendiri-sendiri, dan masing-masing dari kedua makna itu bisa dikumpulkan, maka akan lahir makna ketiga, maka memahaminya untuk salah satu maknanya dan tidak menyertakan makna lainnya, tanpa suatu perkara yang mewajibkannya, adalah hal yang terlarang.

---

[165] Hadits shahih diriwayatkan Ahmad, 1/84, 118, 119, dan 152, dari riwayat Ali. Beliau meriwayatkannya juga 1/331, dari hadits Ibnu Abbas. Diriwayatkan oleh Ibnu Majah, no. 116 dan Ahmad, 4/281, dari hadits Al-Baraa`. Diriwayatkan Ibnu Majah, no. 121 dari hadits Saad bin Abi Waqqash. Lalu diriwayatkan oleh Imam At-Tirmidzi, no. 3814, dan Ahmad, 4, 368 dan 372, dari hadits Zaid bin Arqam. Diriwayatkan oleh Ahmad, 5/347, dari hadits Buraidah. Kemudian beliau meriwayatkan pula pada 4/419 dari hadits Ayyub Al-Anshari.

*Ketiga,* pada kondisi demikian mustahil memahaminya untuk kedua maknanya, karena memahaminya untuk salah satu maknanya dan memahaminya untuk kedua makna lainnya, berkonsekuensi mengumpulkan perkara saling bertentangan, sehingga mustahil memahaminya untuk semua maknanya. Lalu memahaminya untuk kedua maknanya sekaligus berarti memahami untuk sebagian kandungannya saja. Kemudian memahaminya untuk semua maknanya membatalkan pandangan yang memahaminya untuk sebagian maknanya.

*Keempat,* dalam perkara ini terdapat beberapa hal. *Pertama,* hakikat ini secara sendiri. *Kedua,* hakikat lainnya secara sendiri. *Ketiga,* kumpulan dari keduanya. *Keempat,* majas bagi salah satu maknanya secara sendiri. *Kelima,* majas bagi makna lainnya secara sendiri. *Keenam,* kumpulan majas bagi keduanya. *Ketujuh,* hakikat yang satu secara sendiri bersama majasnya. *Kedelapan,* hakikat ini bersama majas yang lainnya. *Kesembilan,* hakikat yang satu bersama majas semuanya. *Kesepuluh,* hakikat yang lain bersama majasnya. *Kesebelas,* bersama majas yang lainnya. *Kedua belas,* bersama majas semuanya. Maka ini adalah tiga belas kemungkinan sebagiannya dalam konteks hakikat dan sebagiannya dalam konteks majas. Maka menjadi keharusan memperuntukkan kepada satu makna majas tanpa majas-majas lainnya. Hakikat-hakikat adalah mengunggulkan tanpa faktor yang mengunggulkannya. Dan ini adalah perkara terlarang.

*Kelima,* sekiranya wajib memahami lafazh *musytarak* (memiliki lebih dari satu makna) untuk kedua makna yang dikandungnya, niscaya ia masuk kategori lafazh umum, karena hukum lafazh umum adalah memahaminya untuk semua cakupannya, jika tidak ada faktor-faktor yang mengkhususkan. Kalau demikian halnya, maka boleh mengecualikan salah satu di antara kedua maknanya, karena ia lebih dahulu ditangkap oleh pemahaman ketika disebutkan secara umum. Maka kata yang digunakan untuk salah satu di antara kedua makna yang dikandungnya sama seperti kata bermakna umum yang digunakan untuk sebagian cakupannya. Sehingga pembicaraan berada dalam konteks majas dan bukan hakikat. Lalu mereka yang menggunakannya untuk kedua maknanya tidak butuh kepada dalil. Bahkan ia hanya butuh untuk menafikan makna lainnya. Maka menjadi kewajiban untuk dipahami darinya makna menyeluruh sebelum mendapatkan pengkhususan bagi merka yang mengatakan hal itu pada ungkapan-ungkapan umum, dan tidak menafikan makna global darinya. Karena jadilah ia seperti semua lafazh umum. Ini termasuk perkara yang diketahui secara absolute dari sisi bahasa. Konsekuensinya umat ini telah sepakat memahami ayat tersebut menyelisihi makna lahirnya dan kemutlakannya.

Sebab tidak ada salah seorang mereka yang memahami 'quru' dengan arti 'suci' dan 'haidh' sekaligus. Berdasarkan hal ini menjadi jelas kebatilan perkataan mereka, "Memahaminya untuk kedua maknanya itu adalah lebih hati-hati." Sebab bila dikatakan ayat dipahami atas tiga makna daripada haidh dan suci niscaya ia telah keluar dari kehati-hatian.

Jika dikatakan, "Kami memahaminya ketiganya dari setiap makna keduanya," maka ini menyelisihi nash Al-Qur`an, sebab 'quru' akan menjadi enam.

Adapun perkataan mereka, "Bisa dipahami untuk salah satu maknanya secara tertentu, atau kedua-dua maknanya ...." dan seterusnya, hal seperti ini tidak boleh dilucuti daripada dalil yang menjelaskan maksudnya, seperti masa lafazh-lafazh *mujmal* (global). Meski dalil itu tersembunyi dari sebagian mujtahid tidak mesti tersembunyi dari semua umat. Ini pula menjadi jawaban bagi argumen ketiga. Kesimpulannya, apabila kemutlakannya tidak menunjukkankepada makna dimaksud, maka menjadi keharusan menjelaskan maksudnya, dan bila telah jelas maksud daripada 'quru' pada ayat adalah salah satu makna yang dikandungnya, bukan kedua-dua maknanya, maka memahaminya dengan arti 'haidh' adalah lebih utama berdasarkan alasan terdahulu, dan alasan kedua berikut ini.

*Kedua*, penggunaan kata 'quru' dengan arti 'haidh' lebih kuat dibandingkan penggunaannya dengan arti 'suci.' Karena para ulama menyebutkan 'haidh' sebagai tafsiran bagi lafazh 'quru', lalu mereka berkata, "Sebagian mengatakan" atau "Menurut fulan" atau "Dikatakan" bahwa artinya adalah 'suci', atau mereka mengatakan "Ia juga bisa bermakna suci." Mereka menjadikan tafsir 'quru' dengan arti 'haidh' seperti tafsiran yang telah baku dan diketahui secara umum. Adapun tafsirannya dengan arti 'suci' ditempatkan pada posisi hikayat dengan menggunakan ungkapan 'katanya.'

Al-Jauhari berkata, "Kata 'al-qar`u' diberi *fathah* pada huruf 'qaf' adalah 'haidh' dan bentuk jamaknya adalah 'aqra' atau 'quru.' Dalam hadits dikatakan, 'Tidak ada shalat pada hari-hari 'quru' bagimu.' Kata 'al-qar`u' juga bermakna 'suci', maka ia termasuk kata yang memiliki makna berlawanan.

Abu Ubaid berkata, "Kata 'aqraa` adalah haidh." Kemudian beliau melanjutkan, "Al-Aqraa juga bermakna suci." Sementara Al-Kisa`id an Al-Farra` berkata, "Dikatakan 'perempuan mengalami quru', yakni apabila dia haidh."

Ibnu Faris berkata, "Al-Quru' adalah waktu-waktu. Suatu kali untuk masa suci dan suatu kali untuk masa haidh. Bentuk tunggalnya adalah 'qar'u.' Dikatakan juga 'al qar'u' adalah 'masa suci.'" Lalu beliau berkata, "Sebagian berpendapat 'qar'u' adalah masa haidh." Selanjutkan beliau menyebutkan perkataan mereka yang menjadikan 'quru' bersekutu di antara masa suci dan masa haidh, perkataan mereka yang menjadikannya untuk masa-masa suci, dan perkataan mereka yang menjadikannya untuk masa-masa haidh. Seakan beliau tidak memilih salah satu di antara pendapat-pendapat itu. Bahkan beliau menjadikan 'quru' untuk waktu-waktu suci dan haidh. Beliau berkata, "Dikatakan 'perempuan mengalami quru', yakni dia keluar dari masa haidh kepada masa suci, atau keluar dari masa suci kepada masa haidh." Hal ini menunjukkan mesti ada yang namanya 'haidh' dalam hakikat 'quru.' Memperjelas hal ini, bahwa mereka yang mengatakan 'masa-masa suci disebut quru', maksudnya masa suci yang berkaitan dengan keluarnya darah haidh. Karena masa suci bagi wanita menopause dan wanita masih kecil (belum haidh) tidaklah dinamakan 'quru.' Mereka tidak tergolong wanita-wanita yang melalui iddah dengan perhitungan 'quru' menurut kesepakatan.

***Dalil kedua,*** lafazh 'quru' tidaklah digunakan dalam bahasa pembawa syariat kecuali dengan arti 'haidh.' Tidak datang dari beliau ﷺ penggunakan kata 'quru' dengan arti masa suci. Maka memahami kata 'quru' pada ayat kepada arti yang menjadi kebiasaan dan dikenal dalam bahasa pembawa syariat adalah lebih utama. Bahkan menjadi suatu keharusan. Beliau ﷺ bersabda kepada perempuan yang haidh, "Tinggalkanlah shalat pada hari-hari quru bagimu."[166] Sementara beliau ﷺ mengungkapkan apa yang

---

[166] Hadits shahih diriwayatkan Abu Daud, no. 297, At-Tirmidzi, no. 126, dan Ibnu Majah, no. 625, dari hadits Syarik, dari Abu Al-Yaqzhan, dari Addi bin Tsabit, dari bapaknya, dari kakeknya, dari Nabi ﷺ tentang wanita mustahadhah, "Tinggalkan shalat pada hari-hari quru bagimu, kemudian hendaklah engkau mandi dan shalat..." Ath-Thabrani menyebutkannya dalam *Mu'jam Ash-Shaghir,* dari hadits Yazid bin Harun, Ayyub Abu Al-Alla` memberitakan kepada kami, dari Abdullah bin Syubrumah Al-Qadhi, dari Qumair (isteri Masruq), dari Aisyah... Ad-Daruquthni meriwayatkannya dalam *Sunan* karyanya 1/208, dari hadits Mu'alla bin Asad, Wuhaib menceritakan kepada kami, Ayyub menceritakan kepada kami, dari Sulaiman bin Yasar, bahwa Fathimah binti Hubaisy mengalami istihadhah, lalu dia memerintahkan Ummu Salamah agar bertanya kepada Rasulullah ﷺ, maka beliau ﷺ bersabda, *"Hendaklah dia meninggalkan shalat pada hari-hari quru' baginya...."* Ibnu Abi Syaibah meriwayatkannya dalam *Musnad*nya, Yazid bin Harun menceritakan kepada kami, Hajjaj menceritakan kepada kami, dari Nafi', dari Sulaiman bin Yasar, bahwa isterinya datang kepada Ummu Salamah agar menanyai Rasulullah ﷺ untuknya tentang wanita istihadhah. Beliau ﷺ bersabda, "Hendaklah dia meninggalkan shalat pada hari-hari quru baginya ...." Ath-Thabrani meriwayatkannya dalam *Al-Mu'jam Al-Ausath,* Muwarra' bin Abdullah atau Dzahl Al-Mashishi menceritakan kepada kami, Al-Hasan bin Isa menceritakan kepada kami, Hafsh bin Ghiyats menceritakan kepada kami, dari Al-Alla` bin Al-Musayyib, dari Al-Hakam bin Utaibah, dari Abu Ja'far, dari

menjadi kehendak Allah Ta'ala. Al-Qur`an juga turun berbahasa kaumnya. Apabila kata *musytarak* (memiliki lebih dari satu makna) dalam perkataannya ditujukan kepada salah satu maknanya, maka wajib memahami kata itu untuk makna tersebut dalam perkataannya yang lain, selama tidak ada keterangan yang dimaksudkan adalah makna lainnya. Jadilah ia bahasa Al-Qur`an yang disampaikan kepada kita. Meski kata itu memiliki makna lain dalam perkataan selain beliau ﷺ. Lalu jadilah makna yang dimaksudkan beliau ﷺ menjadi hakikat syar'i dalam pengkhususan kata *musytarak* kepada salah satu maknanya. Sebagaimana kata yang digunakan untuk beberapa perkara dikhususkan untuk sebagian perkara saja. Bahkan inilah yang lebih tepat. Sebab kebanyakan daripada persekutuan makna adalah penggunaan suatu kata oleh suatu kabilah kepada makna tertentu dan kabilah lain menggunakannya untuk makna lain pula. Lalu penggunaan itu menyebar dan meluas. Bahkan Al-Mubarrad dan selainnya berkata, "Tidak terjadi persekutuan makna dalam bahasa kecuali karena perkara ini semata. Dalam pembentukan bahasa tidak pernah dibuat satu kata untuk dua makna atau lebih."

Apabila telah jelas penggunaan pembawa syariat lafazh 'quru' dengan arti haidh, maka diketahui inilah bahasa beliau, sehingga menjadi keharusan untuk memahaminya dengan arti dalam perkataannya. Memperjelas hal itu, bahwa dalam konteks ayat dari firman-Nya:

وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ

*"Tidak halal bagi mereka untuk menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahim-rahim mereka,"* (Al-Baqarah: 228)

inilah ia haidh, dan kehamilan menurut kebanyakan ahli tafsir. Apa yang diciptakan dalam rahim sesungguhnya adalah haidh secara wujud. Oleh karena itu ulama salaf dan khalaf berkata, "Ia adalah kehamilan dan haidh." Sebagian mengatakna ia adalah kehamilan dan sebagian lagi mengatakan ia adalah haidh. Namun tidak seorang pun mengatakan ia adalah masa suci. Oleh karena itu tidak dinukil oleh mereka yang memberi perhatian serius dalam merangkum perkataan-perkataan pakar-pakar tafsir, seperti Ibnu Al-Jauzi dan selainnya.

Di samping itu, Allah ﷻ telah berfirman:

---

Saudah bintu Zam'ah dia berkata, "Rasulullah ﷺ bersabda, *'Wanita istihadhah meninggalkan shalat pada hari-hari quru baginya'...."*

وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۚ

*"Orang-orang yang telah berhenti dari haidh di antara perempuan-perempuan kamu, jika kamu ragu, maka iddah mereka tiga bulan, dan orang-orang yang belum mengalami haidh."* (Ath-Thalaq: 4)

Allah Ta'ala menjadikan setiap satu bulan berbanding dengan satu kali haidh. Lalu hukum dikaitkan dengan tidak adanya haidh bukan tidak adanya suci daripada haidh.

### * Iddah Wanita Budak Adalah Dua Kali Haidh

Begitu pula, hadits Aisyah ﵂ dari Nabi ﷺ:

طَلَاقُ الْأَمَةِ تَطْلِيقَتَانِ وَعِدَّتُهَا حَيْضَتَانِ

*"Talak wanita budak adalah dua kali talak dan iddahnya dua kali haidh."*

Hadits ini diriwayatkan Abu Daud, Ibnu Majah, dan At-Tirmidzi.[167] Lalu At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini gharib dan kita tidak mengenalnya kecuali melalui hadits Muzhahir bin Aslam. Sementara Muzhahir tidak diketahui dalam dunia ilmu kecuali pada hadits ini." Dalam lafazh Ad-Daruquthni sehubungan hadits ini, "Talak budak adalah dua kali." Ibnu Majah meriwayatkan dari hadits Athiyah Al-Aufi, dari Ibnu Umar ﵄ dia berkata, Rasulullah ﷺ bersabda, *"Talak bagi wanita budak adalah dua talak, dan iddahnya dua kali haidh."*[168]

Diriwayatkan pula Ibnu Majah dalam *As-Sunan* karyanya, Ali bin Muhammad menceritakan kepada kami, Waki' menceritakan kepada kami, dari Sufyan, dari Manshur, dari Ibrahim, dari Al-Aswad, dari Aisyah ﵂ dia berkata, "Barirah diperintah untuk melakukan iddah sebanyak tiga kali haidh."[169]

---

[167] HR. Abu Daud, no. 2189, Kitab Ath-Thalaq, Bab tentang sunnah talaq budak, Ibnu Majah, no. 2080, Kitab Ath-Thalaq, Bab tentang talak budak perempuan dan iddahnya, dan At-Tirmidzi, Kitab Ath-Thalaq, Bab keterangan bahwa talak budak perempuan adalah dua kali talak.

[168] HR. Ibnu Majah, no. 2079, *sanad*nya lemah. Akan tetapi telah sah dari perkataan Ibnu Umar seperti diriwayatkan Malik di kitab *Al-Muwatha`*, 2/574.

[169] HR. Ibnu Majah, no. 2077, *sanad*nya shahih.

Dalam *Al-Musnad,* dari Ibnu Abbas ﷺ, sesungguhnya Nabi ﷺ memberi pilihan pada Bariroh lalu dia memilih dirinya, lalu memerintahkannya melakukan iddah seperti iddah wanita merdeka.[170] Adapun iddah wanita merdeka telah ditafsirkan dengan arti tiga kali haidh seperti dalam hadits Aisyah ﷺ.

Jika dikatakan, madzhab Aisyah ﷺ bahwa 'quru' adalah masa suci. Maka dijawab, ini bukanlah hadits pertama yang diselisihi oleh perawinya, maka yang diambil adalah riwayatnya bukan pendapatnya. Di samping itu, dalam hadits Ar-Rubayyi' binti Mu'awwidz, sesungguhnya Nabi ﷺ memerintahkan isteri Tsabit bin Qais bin Syammas ketika khulu' (menuntut cerai) dari suaminya agar menunggu haidh satu kali lalu bergabung dengan keluarganya. HR. An-Nasa`i.[171]

Dalam *Sunan Abi Daud,* dari Ibnu Abbas ﷺ, sesungguhnya isteri Tsabit bin Qais khulu dari suaminya. Maka Nabi ﷺ memerintahkannya iddah satu kali haidh.[172] Dalam riwayat At-Tirmidzi disebutkan, sesungguhnya Ar-Rubayyi' binti Mu'awwidz khulu' (menuntut cerai) pada masa Rasulullah ﷺ, maka Nabi ﷺ memerintahkannya, atau dia diperintah untuk iddah satu kali haidh.[173] At-Tirmidzi berkata, "Hadits Ar-Rubayyi' adalah shahih, bahwa dia diperintah untuk iddah satu kali haidh."

### * Memastikan Kesucian Rahim Wanita Budak dengan Satu Kali Haidh

Di samping itu, sesungguhnya *istibra`* (memastikan kesucian rahim) adalah iddah bagi wanita budak. Telah disebutkan dari Abu Said, sesungguhnya Nabi ﷺ bersabda tentang perempuan-perempuan tawanan Authas, "Tidak boleh dicampuri wanita hamil hingga melahirkan, dan tidak pula yang tidak hamil hingga dia haidh satu kali." Diriwayatkan Ahmad dan Abu Daud.[174]

---

170 HR. Ahmad, no. 2542 dan 2405, *sanad*nya shahih.

171 HR. An-Nasa`i, 6/186, Kitab Ath-Thalaq, Bab iddah wanita yang dikhulu, sanadnya hasan.

172 HR. Abu Daud, no. 2229, Kitab Ath-Thalaq, Bab tentang khulu', dan At-Tirmidzi, no. 1185, para perawinya *tsiqah* (terpercaya).

173 HR. At-Tirmidzi, no. 1185, Kitab Ath-Thalaq, Bab apa-apa yang disebutkan tentang khulu', dan *sanad*nya shahih.

174 Hadits shahih diriwayatkan Ahmad, 3/62 dan 87, dan Abu Daud, no. 2157, *sanad*nya hasan, dinyatakan shahih oleh Al-Hakim, 2/195, dania memiliki pendukung dari hadits Ruwaifa' bin Tsabit, yang diriwayatkan Ahmad, 4/108, Abu Daud, no. 2158, dan At-Tirmidzi, no. 1131, *sanad*nya shahih. Diriwayatkan pula dari hadits Irbadh bin Sariyah yang dikutip Imam Ahmad, 4/127, dan At-Tirmidzi, no. 1564, serta dari hadits Abu Hurairah yang diriwayatkan Ath-Thabrani, dan dari hadits Ibnu Abbas yang diriwayatkan Ad-Daruquthni.

Jika dikatakan, kami tidak menerima bahwa memastikan kesucian rahim wanita budak adalah dengan satu kali haidh, bahkan ia adalah masa suci sebelum haidh. Demikian dikatakan Ibnu Abdil Barr. Beliau berkata pula, "Pernyataan mereka, 'Sesungguhnya memastikan kesucian rahim perempuan dengan satu kali haidh adalah ijma', bukan seperti yang mereka duga, bahkan menurut kami, boleh saja bagi perempuan itu menikah jika telah masuk masa haidh, dan ia yakin darahnya adalah darah haidh. Demikian dikatakan ismail bin Ishak kepada Yahya bin Uktsum ketika terjadi diskusi di antara keduanya."

Kami jawab, ini ditolak oleh sabda beliau ﷺ:

لَا تُوْطَأُ الْحَامِلُ حَتَّى تَضَعَ وَلَا حَائِلٌ حَتَّى تُسْتَبْرَأَ بِحَيْضَةٍ

*"Perempuan hamil tidak boleh dicampuri hingga melahirkan, dan tidak pula perempuan tidak haidh hingga dipastikan kesucian rahimnya dengan satu kali haidh."*

Di samping itu, maksud utama daripada iddah adalah memastikan kesucian rahim daripada janin, meski di sana terdapat faidah-faidah lain. Karena kemuliaan wanita merdeka yang bersuami serta pentingnya urusannya, maka dijadikan tanda petunjuk kesucian rahimnya adalah tiga 'quru.' Sekiranya 'quru' itu bermakna 'masa suci', maka 'quru' pertama tidak memiliki indikasi, karena jika si laki-laki mencampuri perempuan itu di masa suci kemudian menceraikannya, lalu si perempuan haidh, maka ini dianggap sebagai 'quru' bagi mereka yang mengatakan maknanya adalah 'masa suci.' Padahal diketahui, ini tidaklah menunjukkan kepada sesuatu, bahkan yang menunjukkan kesucian rahim adalah haidh yang terjadi sesudah talak. Sekiranya seseorang menceraikan isterinya di masa suci yang belum dicampuri padanya, maka yang diketahui di sini adalah kesucian rahim dengan sebab haidh sebelum talak, sedangkan iddah tidak terjadi sebelum talak iddah adalah implikasi hukum talak, tentu saja suatu hukum tidak bisa mendahului penyebab adanya hukum itu. Apabila masa suci yang ada sesudah talak tidak menunjukkan kesucian rahim sama sekali, tidak boleh memasukkannya dalam iddah menunjukkan kesucian rahim. Maka kedudukannya sama seperti posisi saksi yang tidak diterima. Sementara tidak boleh mengaitkan hukum dengan persaksian dari saksi yang tidak sah persaksiannya. Memperjelas hal ini bahwa iddah pada perempuan-perempuan yang bersuami sama seperti *istibra`* (memastikan kesucian rahim) pada perempuan-perempuan budak.

Sementara telah ditegaskan oleh Sunnah bahwa *istibra* berdasarkan haidh dan bukan masa suci. Maka demikian pula halnya dengan iddah. Karena tidak ada perbedaan antara keduanya. Mencukupkan *istibra* dengan satu *quru`* tidaklah mengharuskan perbedaan keduanya pada hakikat 'quru' itu. Bahkan keduanya hanya berbeda pada kadar yang dijadikan pegangan daripada 'quru.'

Oleh karena itu Imam Asy-Syafi'i berkata dalam riwayat paling shahih darinya, "Hanya saja *istibra* perempuan budak didasarkan pada haidh." Lalu sahabat-sahabatnya membedakan dua perkara ini, bahwa iddah diwajibkan untuk menunaikan hak suami, maka dikhususkan untuk masa-masa haknya, yaitu masa-masa suci, karena ia terulang-ulang. Maka diketahui bersamanya kesucian rahim melalui perantaraan haidh berbeda dengan *istibra`* sebab ia tidak berulang-ulang. Adapun maksud darinya sekedar kepastian kesucian rahim sehingga dicukupkan dengan satu haidh. Beliau berkata di tempat lain, "*Istibra* didasarkan pada masa suci karena diikutkan kepada asalnya tentang perhitungan iddah." Berdasarkan hal ini, apakah diperhitungkan sebagian daripada masa suci? Ada dua pandangan di kalangan murid-murid beliau. Apabila ia diperhitungkan maka menjadi keharusan menambahkan satu haidh sempurna kepadanya. Jika mulai masuk di masa suci kedua, dinyatakan telah halal menikah. Kalau tidak diperhitungkan maka menjadi keharusan mengumpulkan masa suci sempurna kepadanya. Padahal dalam pandangan beliau sebagian masa suci tidaklah dianggap sebagai satu 'quru.'

Ringkasnya, menurut jumhur iddah *istibra* didasarkan pada haidh, bukan masa suci. *Istibra* bagi perempuan budak sama seperti iddah bagi perempuan merdeka.

### * Alasan Bahwa Memperhitungkan Iddah Perempuan Merdeka Berdasarkan Haidh Adalah Lebih Utama daripada Memperhitungkan *Istibra* Perempuan Budak Berdasarkan Haidh

Mereka berkata, bahkan memperhitungkan iddah perempuan merdeka berdasarkan haidh justru lebih utama daripada memperhitungkan *istibra* perempuan budak berdasarkan haidh. Hal ini dapat ditinjau dari dua sisi:

*Pertama,* kehati-hatian pada perempuan merdeka adalah suatu yang baku, oleh karena itu untuk memastikan kesucian rahimnya diperlukan tiga 'quru.' Maka begitu pula seharusnya iddahnya didasarkan kepada haidh karena lebih hati-hati daripada didasarkan kepada masa suci. Sebab sebagian daripada masa haidh tidak dianggap 'quru.' Sementara sebagian daripada masa suci dianggap satu 'quru.'

*Kedua, istibra`* perempuan budak merupakan cabang iddah perempuan merdeka. Ini ditetapkan berdasarkan pernyataan Al-Qur`an. Adapun *istibra* ditetapkan berdasarkan sunnah. Jika pembawa syariat telah berhati-hati dengan menjadikan baginya satu kali haidh. Maka memastikan kesucian rahim perempuan merdeka adalah lebih utama. Iddah perempuan merdeka adalah *istibra* baginya. Sedangkan *istibra* perempuan budak adalah iddah baginya.

Di samping itu, tanda-tanda, batasan-batasan, akhir-akhir sesuatu, hanya didapatkan berdasarkan perkara-perkara nampak dan membedakan dari selainnya. Masa suci adalah perkara pokok. Oleh sebab itu bila masa suci terus berlangsung, tidak ada hukum tersendiri baginya dalam syariat. Tetapi perkara yang memiliki karakter sendiri adalah haidh. Seorang perempuan bila haidh niscaya hukum-hukumnya berubah dari sejak baligh-nya. Di mana diharamkan atasnya-di masa haidh itu-shalat, puasa, thawaf, tinggal di masjid, dan hukum-hukum lainnya.

Kemudian apabila darah berhenti dan telah mandi, hukum-hukum baginya tidak berubah dengan sebab datangnya masa suci berikutnya, akan tetapi perubahan itu lebih disebabkan hilangnya perkara yang merubahnya di awal, yaitu haidh. Seorang perempuan di masa suci berikutnya akan kembali kepada keadaannya sebelum haidh, tanpa ada hukum tersendiri yang disebabkan oleh masa suci itu. Sementara 'quru' adalah perkara yang merubah hukum-hukum perempuan. Tentu saja perubahan ini terjadi dengan sebab haidh dan bukan masa suci. Sisi ini menunjukkan kerusakan perkataan mereka yang memperhitungkan masa suci sebelum haidh sebagai 'quru' dalam kasus perempuan dicerai sebelum haidh lalu dia haidh. Sungguh mereka yang memperhitungkan masa suci ini sebagai 'quru', mereka menjadikan sesuatu sebagai 'quru' yang tidak ada dalam syariat, tentu saja ini pandangan yang rusak.

## Pasal

### * Hujjah Mereka yang Mengatakan 'Quru' Adalah Suci

Mereka yang mengatakan 'quru' adalah masa suci berkata, pembicaraan bersama kalian berada pada dua pokok.

*Pertama,* penjelasan dalil bahwa 'quru' adalah masa suci.

*Kedua,* jawaban tentang dalil-dalil kalian.

### * Dalil-Dalil yang Menunjukkan 'Quru' Adalah Masa Suci

Adapun pokok pertama adalah firman Allah Ta'ala:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ

*"Wahai Nabi, apabila kamu menceraikan isteri-isteri maka ceraikanlah mereka pada waktu iddah mereka."* (Ath-Thalaq: 1)

Sisi penetapan dalil darinya bahwa huruf 'lam' (untuk) pada ayat itu menunjukkan waktu, yakni; *ceraikanlah mereka pada waktu iddah mereka.* Seperti firman Allah Ta'ala, *"Dan Kami meletakkan timbangan-timbangan keadilan untuk hari kiamat"* (Al-Anbiyaa: 47), yakni pada hari kiamat. Begitu pula firman-Nya, *"Dirikanlah shalat untuk tergelincir matahari"* (Al-Israa`: 78), yakni; waktu tergelincir matahari. Orang arab juga biasa mengatakan, "Aku datang padamu untuk tiga hari tersisa daripada bulan ini," yakni pada tiga hari tersisa dari bulan ini. Nabi ﷺ telah menasfirkan ayat di atas (yakni Ath-Thalaq ayat 1. Pent) seperti tafsiran ini.

Dalam *Ash-Shahihain,* dari Ibnu Umar رضي الله عنهما, bahwa ketika dia menceraikan isterinya dalam keadaan haidh, Nabi ﷺ memerintahkannya untuk rujuk kepadanya, kemudian menceraikannya ketika dia suci sebelum mencampurinya, lalu beliau ﷺ bersabda:

فَتِلْكَ الْعِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ اللهُ أَنْ تُطَلَّقَ لَهَا النِّسَاءُ

*"Itulah iddah yang Allah perintahkan untuk diceraikan padanya perempuan."*[175]

Nabi ﷺ telah menjelaskan bahwa iddah yang Allah Ta'ala perintahkan diceraikan padanya perempuan adalah suci sesudah haidh. Sekiranya 'quru' adalah haidh berarti cerai terjadi sebelum iddah bukan di masa iddah. Ini juga akan memperpanjang masa iddah bagi perempuan sehingga tidak diperbolehkan. Sama kalau diceraikan pada masa haidh.

### * Nukilan Perkataan Asy-Syafi'i Dalam Hal Itu

Asy-Syafi'i berkata, Allah Ta'ala berfirman, *"Perempuan-perempuan yang ditalak hendaklah menunggu tiga quru"* (Al-Baqarah: 228). Lafazh 'quru' menurut kami-*wallahu a'lam*-adalah masa suci. Apabila seseorang berkata, apa yang menunjukkan maknanya adalah masa suci, sementara

---

[175] HR. Bukhari, 8/500 dan 9/301 dan 306, dan Muslim, no. 1471, penjelasannya sudah disebutkank terdahulu.

selain kamu mengatakan ia adalah haidh? Maka dijawab, ada dua dalil tentang itu:

*Pertama,* Al-Kitab yang telah dijelaskan oleh Sunnah (hadits).

*Kedua,* berdasarkan bahasa.

Kalau dikatakan, apakah dalil dari Al-Kitab? Dijawab, Allah tabaraka wata'ala berfirman, *"Apabila kamu menceraikan isteri-isteri maka ceraikanlah mereka untuk iddah mereka."* (Ath-Thalaq: 1). Malik mengabarkan pada kami, dari Nafi', dari Ibnu Umar ﷺ, sesungguhnya dia menceraikan isterinya dalam keadaan haidh di masa Nabi ﷺ, lalu Umar bertanya pada Rasulullah ﷺ tentang itu, maka Rasulullah ﷺ bersabda:

مُرْهُ فَلْيُرَاجِعْهَا ثُمَّ لِيُمْسِكْهَا حَتَّى تَطْهُرَ ثُمَّ تَحِيضَ ثُمَّ تَطْهُرَ ثُمَّ إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ بَعْدُ وَإِنْ شَاءَ طَلَّقَ قَبْلَ أَنْ يَمَسَّ فَتِلْكَ الْعِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ اللهُ أَنْ تُطَلَّقَ لَهَا النِّسَاءُ

*"Perintahkan dia untuk rujuk, kemudian hendaklah dia menahan isterinya sampai suci, kemudian haidh, kemudian suci, kemudian jika mau dia menahannya sesudah itu, dan jika mau dia menceraikannya sebelum menyentuhnya. Itulah iddah yang Allah perintahkan diceraikan padanya perempuan."*[176]

Muslim dan Said bin Salim mengabarkan kepada kami, dari Ibnu Juraij, dari Abu Az-Zubair, sesungguhnya dia mendengar Ibnu Umar menyebut perceraiannya dengan isterinya ketika haidh. Beliau berkata, Nabi ﷺ bersabda, *"Apabila telah suci, maka silahkan ceraikan atau silahkan tahan* (tetap menjadikannya sebagai isteri–penerj.)." Lalu Nabi ﷺ membaca ayat, *"Apabila kamu menceraikan perempuan, maka ceraikan mereka," untuk menghadapi atau pada waktu menghadapi iddah mereka.*[177] (Ath-Thalaq: 1).

---

[176] Diriwayatkan Asy-Syafi'i dalam kitab *Al-Umm,* 5/209, dan Malik di kitab *Al-Muwatha`,* 2/576.

[177] Diriwayatkan Imam Asy-Syafi'i dalam kitab *Al-Umm,* dan Muslim dalam *Shahih*nya, no. 1471 (14). Asy-Syaikh Ahmad Syakir رحمه الله berkata dalam catatannya terhadap kitab *Ar-Risalah* hal. 568, "Lafazh 'untuk menghadapi' atau 'pada waktu menghadapi' bukan bagian dari ayat Al-Qur`an. Hanya saja Nabi ﷺ membaca demikian sebagai penjelasan makna dalam rangka menafsirkan. Seakan beliau ﷺ ingin menjelaskan bahwa makna firman Allah Ta'ala, 'untuk iddah mereka', yakni pada waktu menghadapi iddah mereka atau untuk menghadapi iddah mereka. Yakni, saat menyambut datangnya iddah. Abu Hayyan berkata di kitab *Al-Bahr Al-Muhith,* 8/281, apa-apa yang diriwayatkan dari sahabat maupun tabiin bahwa mereka

Asy-Syafi'i berkata, Rasulullah ﷺ telah mengabarkan kehendak Allah ﷻ bahwa iddah adalah masa suci bukan haidh. Beliau ﷺ membaca, *"Ceraikanlah mereka untuk menghadapi iddah mereka,"* yaitu menceraikan mereka di masa suci. Karena saat itu mereka menghadapi iddah mereka. Sekiranya diceraikan saat haidh maka tidaklah dikatakan menghadapi iddah kecuali sesudah haidh.

Apabila seseorang berkata, "Apakah dalil dari segi bahasa?" Dijawab, kata 'quru' adalah suatu lafazh yang dibuat untuk suatu makna. Oleh karena haidh adalah darah yang dilepaskan rahim lalu keluar, dan suci adalah darah tertahan serta tidak keluar, sementara telah dikenal dalam bahasa arab bahwa 'quru' adalah menahan. Orang arab berkata, "Dia menahan (yaqrii) air dalam kolamnya dan tempat minumnya." Mereka berkata pula, "Dia menahan (yaqrii) makanan di mulutnya." Begitu pula bila seseorang menahan sesuatu maka mereka mengatakan, "Dia melakukan quru.'" Umar bin Al-Khaththab berkata, "Dia quru di piringnya." Yakni, dia menahan di piringnya.

Asy-Syafi'i berkata, Malik mengabarkan kepada kami, dari Ibnu Syihab, dari Urwah, dari Aisyah رضي الله عنها, "Sesungguhnya Hafshah binti Abdurrahman pindah ketika mulai keluar darah haidhnya yang ketiga." Ibnu Syihab berkata, "Hal itu disebutkan kepada Amrah binti Abdurrahman maka dia berkata, 'Urwah benar.'" Beliau pun didebat manusia dalam hal itu. Mereka berkata, "Sesungguhnya Allah Ta'ala berfirman, 'Tiga quru.'" Maka Aisyah رضي الله عنها berkata, "Kalian benar, namun tahukah kamu apa itu quru? Quru adalah suci."[178] Malik mengabarkan pada kami, dari Ibnu Syihab dia berkata, aku mendengar Abu Bakar bin Abdurrahman berkata, "Aku tidak mengetahui seseorang di antara ahli fiqih kami melainkan dia mengatakan seperti ini." Maksudnya, seperti apa yang dikatakan Aisyah رضي الله عنها.[179]

Asy-Syafi'i رحمه الله berkata, Sufyan mengabarkan kepada kami, dari Az-Zuhri, dari Amrah, dari Aisyah رضي الله عنها, "Apabila perempuan ditalak mulai masuk pada haidh ketiga niscaya dia telah terbebas daripada iddah."[180]

---

membaca ayat itu dengan lafazh 'pada waktu menghadapi iddah mereka' atau 'untuk menghadapi iddah mereka', maka itu sebagai penafsiran, bukan berarti bagian dari Al-Qur`an. Karena ini menyelisihi mushhaf yang telah disepakati kaum muslimin timur maupun barat.

[178] Diriwayatkan Asy-Syafi'i di kitab *Al-Umm,* 5/209, *Al-Musnad,* 2/405, dan *Al-Muwatha`,* 2/576 dan 577, *sanad*nya shahih.

[179] Diriwayatkan Asy-Syafi'i di kitab *Al-Umm,* 5/209, *Al-Musnad,* 2/405, dan *Al-Muwatha`,* 2/577, *sanad*nya shahih.

[180] Diriwayatkan Asy-Syafi'i di kitab *Al-Umm,* 5/209, dan *Al-Musnad,* 2/405, *sanad*nya shahih.

Malik ﷺ mengabarkan kepada kami, dari Nafi' dan Zaid bin Aslam mengabarkan kepada kami, dari Sulaiman bin Yasar, sesungguhnya Al-Ahwash—yakni Ibnu Al-Hakam–meninggal di Syam ketika isterinya masuk haidh ketiga, dan sebelumnya dia telah menceraikan isterinya. Maka Mu'awiyah mengirim surat kepada Zaid bin Tsabit menanyainya tentang itu. Zaid lalu mengirim surat kepadanya, "Sesungguhnya jika perempuan itu masuk pada haidh ketiga, berarti dia telah terbebas dari suaminya, dan suaminya terbebas darinya, dia tidak lagi mewarisi suaminya, begitu pula suaminya tidak lagi mewarisinya."[181]

Sufyan mengabarkan kepada kami, dari Az-Zuhri dia berkata, Sulaiman bin Yasar menceritakan kepadaku, dari Zaid bin Tsabit dia berkata, "Apabila perempuan mulai masuk pada haidh ketiga maka dia telah bebas."[182] Dalam hadits Said bin Abi Arubah, dari seorang laki-laki, dari Sulaiman bin Yasar, bahwa Utsman bin Affan dan Ibnu Umar berkata, "Apabila perempuan masuk pada haidh ketiga maka tidak ada rujuk bagi suaminya kepadanya."

Malik mengabarkan kepada kami, dari Nafi', dari Ibnu Umar ﷺ dia berkata, "Apabila seseorang mentalak isterinya, lalu si isteri masuk pada haidh ketiga, maka sungguh si isteri telah bebas dari suaminya, tidak mewarisinya, dan suaminya tidak pula mewarisi isterinya." Malik ﷺ mengabarkan pula kepada kami, sesungguhnya sampai kepadanya dari Al-Qasim bin Muhammad, Salim bin Abdullah, Abu Bakar bin Abdirrahman, Sulaiman bin Yasar, dan Ibnu Syihab, bahwa mereka berkata, "Apabila perempuan ditalak masuk pada haidh ketiga, sungguh dia telah bebas dari suaminya, tidak ada saling mewarisi antara keduanya."Selain Imam Asy-Syafi'i menambahkan dari Malik ﷺ, "Tidak ada hak rujuk bagi suami atas isterinya." Malik berkata, "Itulah urusan yang aku dapatkan di atasnya para ahli ilmu di negeri kami."

Asy-Syafi'i ﷺ berkata, "Bukanlah perkara yang ganjil bila 'quru' diartikan 'masa suci.' Aisyah ﷺ telah mengartikan demikian. Sementara wanita lebih tahu urusan ini. Sebab ia berlaku pada diri mereka bukan pada kaum laki-laki. Begitu pula 'quru' dapat diartikan haidh. Apabila datang tiga kali haidh maka seorang perempuan telah halal menikah. Kami tidak menemukan dalam kitab Allah Ta'ala kaitan dengan mandi. Adapun kamu tidak mengambil salah satu dari dua pendapat yang ada." Maksud-

[181] Diriwayatkan Asy-Syafi'i di kitab *Al-Umm,* 5/209, *Al-Musnad,* 2/404, dan *Al-Muwatha`,* 2/577, *sanad*nya shahih.

[182] Diriwayatkan Asy-Syafi'i di kitab *Al-Umm,* 5/209, dan *Al-Musnad,* 2/404, *sanad*nya shahih.

nya, mereka yang berpendapat 'quru' adalah haidh, mereka ini berkata, "Suami lebih berhak rujuk pada isterinya hingga si isteri mandi dari haidh ketiga." Seperti dikatakan Ali, Ibnu Mas'ud, dan Abu Musa. Ia pula adalah perkataan Umar bin Al-Khaththab ﷺ.

Asy-Syafi'i berkata, dikatakan kepada mereka-maksudnya para ulama Iraq-, "Mengapa kamu berpegang kepada perkataan mereka yang kamu jadikan hujjah dan kamu riwayatkan pandangan ini darinya, dan tidak berpegang kepada perkataan seseorang dari kalangan salaf yang kami ketahui?" Apabila seseorang berkata, "Di mana penyelisihan kami terhadapnya?" Kami katakan, mereka mengatakan, "Hingga dia mandi dan halal baginya shalat," sementara kamu mengatakan, "Apabila si perempuan tidak mandi sampai berakhir waktu shalat, niscaya dia telah halal menikah, meski perempuan itu belum mandi pula dan belum halal baginya shalat." Demikian pernyataan Imam Asy-Syafi'i ﷺ.[183]

Mereka berkata, hal yang menunjukkan 'quru' adalah 'masa suci' dalam bahasa adalah perkataan Al-A'sya:

*Apakah pada setiap tahun engkau bertekad perang*
*Menyiapkan segala upaya untuk melakukannya*
*Mewariskan kemuliaan dan ketinggian*
*Imbalan atas apa yang tersia-siakan dari quru isteri-isterimu*

Lafazh 'quru' pada bait di atas bermakna 'masa suci.' Karena dia menyia-nyiakan masa suci isteri-isterinya (tanpa mencampuri mereka) hanya untuk berperang. Dan lebih mengutamakan perang daripada tinggal bersama para isterinya.[184]

Mereka berkata, karena 'suci' lebih dahulu ada daripada haidh, maka ia lebih berhak menyandang nama itu. Inilah pembahasan pada pokok yang pertama.

---

[183] *Al-Umm,* 5/209 dan halaman sesudahnya.

[184] Kedua bait ini terdapat dalam kumpulan sya'ir karya Al-A'sya hal. 91, dan Ath-Thabari, 2/444-445, dan keduanya termasuk sya'ir pujian bagi Haudzah bin Ali Al-Hanafi. Penya'ir itu berkata, engkau di setiap tahunnya berperang, segala kesabaran dan tekadmu engkau kerahkan untuk itu, lalu engkau balik membawa harta rampasan serta kemuliaan, sebagai pengganti atas apa yang engkau derita karena meninggalkan isteri-isterimu di masa suci mereka.

*** Bantahan Terhadap Dalil-Dalil Mereka yang Mengatakan 'Quru' Adalah Haidh**

Mengenai pokok kedua, yaitu jawaban dalil-dalil kamu, maka kami akan menjawab kamu dengan dua jawaban; secara global dan terperinci.

Adapun jawaban secara global maka kami katakan; siapa yang diturunkan kepadanya Al-Qur`an, dia lebih tahu tentang tafsirnya, dan lebih tahu maksud Allah Ta'ala dibandingkan siapa pun selainnya. Sementara Nabi ﷺ telah menafsirkan iddah yang diperintahkan Allah Ta'ala agar ditalak padanya perempuan dengan arti 'masa suci.' Tak boleh bagi kita-sesudah itu-menggubris apapun yang menyelisihinya. Bahkan semua tafsiran yang menyelisihi ini adalah batil.

Mereka berkata, umat paling tahu tentang masalah ini adalah isteri-isteri Rasulullah ﷺ, lalu yang paling tahu di antara mereka tentangnya adalah Aisyah رضي الله عنها, karena masalahnya berkenaan dengan perempuan bukan laki-laki, dan karena Allah Ta'ala menjadikan perkataan kaum perempuan sebagai patokan dalam penetapan adanya haidh atau kehamilan. Sebab perkara ini diketahui dari pihak mereka. Hal ini menunjukkan mereka lebih tahu tentang itu daripada kaum laki-laki. Jika ummul mukminin رضي الله عنها telah mengatakan 'quru' adalah 'masa suci', maka:

*Hadzami telah berkata maka benarkanlah dia*

*Sungguh perkataan itu apa yang dikatakan Hadzami.*[185]

Mereka berkata, adapun jawaban terperinci, kami akan menjawab setiap dalil kamu secara tersendiri, maka inilah jawaban untuk kalian.

Mengenai perkataan kalian, "Bisa saja yang dimaksud 'quru' pada ayat bermakna 'suci' saja, atau 'haidh' saja, atau kedua-duanya sekaligus ... dan seterusnya.

Sebagai jawabannya dikatakan, maknanya adalah 'suci' saja, berdasarkan apa-apa yang telah kami sebutkan daripada dalil-dalil. Lalu perkataan kami, "Nash mengharuskan tiga quru ... dan seterusnya," maka jawabannya ada dua:

*Pertama,* sisa masa suci menurut kami adalah 'quru' sempurna, maka perempuan itu tidaklah melakukan iddah kecuali tiga 'quru' sempurna.

---

185 Bait sya'ir ini adalah karya Lujaim bin Sha'ab atau Daisam bin Thariq. Sya'ir ini terdapat dalam kitab *Ma'anil Qur`an,* 1/215 karya Al-Farra`, *Al-Kaamil,* 2/414, *Syarh Al-Mufashal,* 4/64, *Al-Khasha`ish,* 2/178, *Amaliy Ibnu Asy-Syajari,* 2/115, *Al-Lisaan,* bagian raqasya dan hadzama, dan *Syawahid Al-Mughni,* 4/329. Hadzami adalah nama perempuan.

*Kedua,* bangsa Arab biasa menggunakan jamak untuk dua ditambah sebagian dari yang ketiga, seperti firman Allah Ta'ala:

ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ

*"Haji itu adalah bulan-bulan yang diketahui."* (Al-Baqarah: 197)

padahal bulan yang dimaksud adalah Syawwal, Dzulkaedah, dan sepuluh atau sembilan atau tiga belas daripada bulan Dzulhijjah. Mereka juga mengatakan, "Fulan berusia 13 tahun," apabila orang itu telah masuk pada tahun ke-13. Apabila hal ini sesuatu yang diketahui dalam bahasa mereka, dan telah ada dalil yang menunjukkan kepadanya, maka menjadi keharusan untuk berpegang padanya.

Adapun perkataan kalian, "Penggunakan kata 'quru' dengan arti haidh lebih kuat daripada makna 'suci'," maka ini bertentangan dengan perkataan orang yang menyelisihi kamu.

Sedangkan perkataan kalian, "Para ahli bahasa memulai buku-buku mereka dengan mengatakan 'quru' adalah haidh. Mereka menyebutkannya sebagai tafsiran bagi lafazh 'quru.' Lalu mereka mengiringinya dengan perkataan, 'Dikatakan ...' atau 'sebagian berkata ...' ia adalah suci."

Kami jawab, para pakar bahasa menyebutkan lafazh 'quru' digunakan untuk dua nama dari segi bahasa. Mereka menegaskan terkadang digunakan untuk nama ini dan terkadang pula untuk nama yang satunya. Sebagian menjadikan lafazh 'quru' lebih kuat digunakan untuk 'haidh', sebagian lagi menggunakan untuk keduanya secara mutlak tanpa mengunggulkan salah satunya. Al-Jauhari mengunggulkan penggunaannya untuk haidh. Sementara Asy-Syafi'i yang juga pakar bahasa mengunggulkan penggunaannya untuk 'masa suci.' Abu Ubaid berkata, "Lafazh 'quru' boleh digunakan untuk masa suci dan boleh juga untuk haidh." Al-Hajjaj berkata, orang yang aku percayai mengabarkan padaku, dari Yunus, bahwa 'quru' menurutnya bisa digunakan untuk masa suci dan bila pula untuk haidh. Adapun Abu Amr bin Al-Alla` berkata, "Lafazh 'quru' adalah waktu. Ia bisa untuk haidh dan bisa pula untuk masa suci." Jika demikian perkataan para pakar bahasa, lalu bagaimana berhujjah dengan perkataan untuk menyatakan bahwa 'quru' adalah haidh?

Perkataan kalian, "Sesungguhnya mereka yang menjadikannya dengan arti suci, sesungguhnya maksudnya adalah waktu-waktu suci yang disertai oleh darah haidh, sebab anak kecil dan perempuan yang tidak haidh lagi (menopause) tidak tergolong mereka yang iddah dengan perhitungan 'quru'..." Untuk pernyataan ini ada dua jawaban:

*Pertama,* menolak secara mutlak. Karena anak kecil yang belum haidh bila ditalak kemudian dia haidh, maka dia melakukan iddah dengan memperhitungkan masa suci yang terjadi padanya talak sebagai satu 'quru' (menurut pendapat kami yang paling shahih), karena ia adalah masa suci yang sesudahnya haidh, maka dianggap sebagai 'quru', sebagaimana kalau sebelumnya ada haidh.

*Kedua,* kalaupun kami menerima hal itu, maka ini hanya menunjukkan masa suci tidak disebut 'quru' melainkan bila diiringi oleh dua haidh, maka demikian pula kami katakan, keluarnya darah haidh merupakan syarat masa suci itu disebut 'quru', namun tidak menunjukkan bahwa arti daripada 'quru' itu adalah haidh. Hal ini seperti 'ka`sun' yang tidak bisa disebut 'inaa' (wadah minuman) kecuali bila berisi minuman, bila tidak maka disebut 'zujajah' atau 'qadah.' 'Khiwan' (piring) besar tidaklah disebut hidangan kecuali berisi makanan, bila tidak tetap disebut 'khiwan.' Tempat minum tidak disebut cangkir kecuali ada telinganya, bila tidak maka disebut gelas. Pena dipersyaratkan padanya mata untuk menulis. Jika tidak ada mata maka disebut sepotong kayu atau pipa kecil. Cincin tidak disebut 'khaatim' kecuali ada mata cincinnya. Kalau tidak demikian maka hanya disebut 'fathkhah' (lingkaran). Pakaian tidak disebut wol kecuali berbulu. Apabila tidak berbulu maka disebut pakaian kulit. Pakaian luar tidak disebut 'raithah' kecuali terdiri dari satu lapis. Bila diberi lapisan maka disebut 'mula`ah' (jubah). Begitu pula pakaian tidak disebut 'hullah' kecuali terdiri dari dua kain (sarung dan jubah). Apabila terdiri dari satu kain saja maka disebut 'tsaub.' Sesuatu tidak disebut 'ariikah' (singgasana) kecuali ada padanya hiasan. Jika tidak ada hiasan niscaya disebut tempat duduk saja. Unta-unta tidak disebut 'lathiimah' kecuali ada padanya aroma wangi. Kalau tidak maka disebut 'iir.' Lubang tidak disebut 'nafaq' kecuali ia tembus. Apabila tidak tembus maka disebut 'sarab.' Bulu tidak disebut 'ihn' apabila tidak diberi pewarna. Kalau tidak ada warna disebut bulu saja. Kamar tidak disebut 'khidr' (tempat pingitan) kecuali ada padanya perempuan. kalau tidak demikian maka disebut 'sitr' (tirai). Tongkat tidak disebut 'mihjan' kecuali kepalanya bengkok. Bila tidak maka hanya disebut 'asha.' Sumur tidak disebut 'rakiyyah' kecuali ada airnya. Jika airnya tidak ada maka disebut 'bi'r.' Kayu bakar tidak disebut 'waquud' kecuali ada padanya api. Apabila tidak demikian maka disebut 'hathab.' Tanah tidak disebut 'tsara' kecuali lembab. Adapun bila tidak lembab disebut 'turab.' Surat tidak disebut 'mughalghalah' kecuali dibawa dari satu negeri ke negeri lain. Kalau tidak seperti itu maka disebut 'risalah.' Sebidang tanah tidak disebut 'qarah' kecuali disiapkan untuk pertanian. Pelarian seorang budak tidak disebut 'ibaaq' kecuali larinya itu bukan disebabkan rasa takut,

kelaparan, atau kepayahan, bila tidak demikian maka disebut 'huruub.' Ludah tidak disebut 'riiq' kecuali masih dalam mulut. Apabila telah keluar dari mulut maka disebut 'bushaq.' Pemberani tidak disebut 'kamiy' kecuali menyandang senjata. Apabila tidak maka disebut 'bathal.' Unta tidak disebut 'raawiya' kecuali membawa air. Nampan tidak disebut 'mihda' kecuali berisi hadiah. Perempuan tidak disebut 'zha'inah' kecuali berada di tandu. Namun ini hanya penamaan asalnya. Adapun dalam penggunaan terkadang perempuan disebut 'zha'inah' meski tidak dalam tandu. Seperti disebutkan pada hadits, *"Maka lewatlah beberapa zha'inah sambil berlari."*[186] Timba tidak disebut 'sajl' kecuali masih ada padanya air. Tidak pula disebut 'dzanuub' kecuali penuh oleh air. Usungan tidak disebut 'na'asy' kecuali ada padanya jenazah. Tulang tidak disebut 'arq' kecuali ada padanya daging. Benang tidak dinamai 'simth' kecuali ada padanya 'kharz' (merjan). Tali tidak disebut 'qarn' kecuali digandengkan menjadi dua atau lebih. Orang-orang tidak disebut 'rifqah' kecuali bila mereka berkumpul dalam satu majlis dan berjalan seiring. Apabila mereka berpisah maka tidak lagi disebut 'rifqah' namun masih tetap disebut 'rafiiq' (teman). Batu tidak disebut 'radhfan' kecuali apabila dipanaskan dengan matahari atau api. Matahari tidaklah disebut 'ghazalah' kecuali ketika sedang naik. Kain tidak disebut 'mithraf' kecuali di kedua pinggirnya terdapat gambar. Tempat pertemuan tidak disebut 'naadiy' kecuali terdapat padanya orang-orang. Perempuan tidak disebut 'aatiq' kecuali berada di rumah kedua orang tuanya. Air asin tidak disebut 'ujaaj' kecuali rasa asinnya bercampur pahit. Suatu perjalanan tidak disebut 'iththa' kecuali disertai rasa takut. Kuda tidak disebut 'muhajjal' kecuali terdapat warna putih di semua kakinya, atau sebagian besarnya. Ini adalah persoalan cukup panjang sekiranya dikumpulkan seluruhnya. Demikian pula 'masa suci' tidak disebut 'quru' kecuali sebelumnya ada haidh dan sesudahnya ada haidh. Maka di manakah dari keterangan ini yang menunjukkan makna 'quru' adalah haidh?

### * Bantahan Bahwa 'Quru' Dalam Syara' Hanya Digunakan dengan Arti Haidh

Mereka berkata, adapun perkataan kalian, "Sungguh 'quru' tidak digunakan dalam bahasa pembawa syariat kecuali bermakna 'haidh.'" Maka kami menolak bahwa 'quru' digunakan oleh pembawa syariat dengan makna 'haidh', apabila untuk dikatakan hanya terbatas pada makna tersebut.

---

[186] HR. Muslim, 2/891 (1218), Kitab Hajj, Bab haji Nabi ﷺ, dari hadits Jabir yang panjang.

Mereka berkata, "Beliau ﷺ bersabda kepada perempuan istihadhah, *'Tinggalkan shalat pada hari-hari 'quru' bagimu.'"* Dalil ini telah ditanggapi dengan jawaban memuaskan oleh Imam Asy-Syafi'i dalam kitab *Harmalah.* Berikut teks pernyataan beliau, "Ibrahim bin Ismail bin Ulayyah mengklaim 'quru' adalah 'haidh.' Beliau berhujjah dengan hadits Sufyan, dari Ayyub, dari Sulaiman bin Yasar, dari Ummu Salamah رضي الله عنها, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda kepada perempuan istihadhah, *'Tinggalkan shalat pada hari-hari quru bagimu.'"* Asy-Syafi'i رحمه الله berkata, "Sungguh Sufyan tidak pernah menceritakan hal seperti ini. Hanya saja Sufyan berkata, dari Ayyub, dari Sulaiman bin Yasar, dari Ummu Salamah رضي الله عنها, sesungguhnya Rasulullah ﷺ bersabda, *'Tinggalkan shalat pada sejumlah malam dan hari-hari yang engkau biasa haidh padanya' atau 'hari-hari quru bagimu.'* Keraguan ini berasal dari Ayyub. Tidak jelas baginya mana di antara kedua kalimat itu yang benar. Namun beliau (Ibrahim bin Ismail bin Ulayyah) memposisikan hadits kepada perkara yang mendukungnya. Tentu saja ini bukanlah sikap yang fair. Imam Malik telah mengabarkan kepada kami, dari Nafi', dari Sulaiman, dari Ummu Salamah رضي الله عنها, sesungguhnya Nabi ﷺ bersabda:

لِتَنْظُرْ عَدَدَ اللَّيَالِي وَالْأَيَّامِ الَّتِيْ كَانَتْ تَحِيضُهُنَّ مِنَ الشَّهْرِ قَبْلَ أَنْ يُصِيْبَهَا الَّذِيْ أَصَابَهَا ثُمَّ لِتَدَعِ الصَّلَاةَ ثُمَّ لِتَغْتَسِلْ وَلْتُصَلِّ

*Hendaklah dia memperhatikan jumlah malam-malam dan hari-hari yang biasa dia haidh padanya di setiap bulan sebelum ditimpa apa yang menimpanya. Kemudian hendaklah dia meninggalkan shalat. Setelah itu hendaklah dia mandi dan shalat.'*[187]

Nafi' lebih akurat dalam menukil riwayat Sulaiman dibandingkan Ayyub. Sementara dia telah menyebutkan salah makna yang ada dalam riwayat Ayyub." Demikian pernyataan Imam Asy-Syafi'i رحمه الله.

Mereka berkata, adapun alasan mereka berdalil dengan firman Allah Ta'ala:

وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ

*'Tidak halal bagi mereka untuk menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahim-rahim mereka.'* (Al-Baqarah: 228)

---

[187] HR. Malik dalam kitab Al-Muwaththa', 1/61, dan dari jalurnya Imam Syafi'i 1/38 meriwayatkannya, Abu Daud (274), An-Nasa'i 1/182, 183, dan Ibnu Majah (623), dan isnadnya shahih.

bahwa maksudnya adalah haidh atau kehamilan, atau kedua-duanya ...," maka tidak diragukan haidh masuk dalam cakupan ayat itu, akan tetapi pengharaman menyembunyikannya tidak menunjukkan 'quru' tersebut dalam ayat adalah haidh, karena bila yang dimaksud 'quru' di sini adalah masa suci, maka ia berakhir bila perempuan masuk haidh keempat atau ketiga. Apabila seorang perempuan ingin menyembunyikan berakhirnya iddah demi mendapatkan nafkah atau selainnya, niscaya perempuan itu akan berkata, "Aku belum haidh, sehingga iddahku belum berakhir." Padahal dia berdusta karena telah haidh dan iddahnya sudah berakhir. Bila demikian, indikasi ayat bahwa 'quru' adalah masa suci jauh lebih jelas. Kami menerima akan kesatuan indikasi terhadapnya. Apabila kamu tidak mau dan bersikukuh berdalil dengan ayat itu, maka sungguh keberpihakan ayat terhadap kami lebih jelas, sebab kebanyakan ahli tafsir berkata, "Maksudnya adalah haidh dan kelahiran." Apabila iddah berakhir dengan tampaknya kelahiran, maka demikian pula ia berakhir dengan tampaknya haidh, untuk menyamakan keduanya yang sama-sama didatangkan oleh seorang perempuan.

Adapun pandangan kalian berdalil dengan firman Allah Ta'ala:

وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ

*"Orang-orang yang sudah tidak haidh di antara perempuan-perempuan kamu, jika kamu ragu, maka iddah mereka adalah tiga quru.'"* (Ath-Thalaq: 4)

Di mana dijadikan setiap bulan beriringan dengan satu haidh. Ini tidaklah tegas menunjukkan 'quru' adalah haidh. Bahkan maksimal ayat ini menunjukkan kondisi tidak haidh lagi menjadi syarat iddah berdasarkan perhitungan bulan. Selama perempuan masih mengalam haidh maka ia tidak berpindah kepada iddah perempuan-perempuan yang tidak haidh lagi (monopause). Hal itu karena 'quru' yang bermakna suci bagi kami tidaklah didapatkan kecuali bersama haidh. Ia tidak ada tanpa keberadaan haidh. Lalu darimana kemestian maknanya adalah haidh?

### * Kelemahan Hadits Iddah Perempuan Budak Adalah Dua Kali Haidh

Sedangkan pandangan kalian berdalil dengan hadits Aisyah رَضِيَ اللهُ عَنْهَا, *"Talak perempuan budak dua talak dan 'quru' baginya dua kali haidh,"* maka ia adalah hadits yang jika kami jadikan dalil bagi pandangan kami, niscaya kamu tidak akan menerimanya dari kami. Karena ia adalah hadits lemah memiliki cacat. At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini gharib (ganjil) tidak kami ketahui kecuali melalui Muzhahir bin Aslam. Muzhahir tidak dikenal

sumbangsihnya dalam ilmu kecuali pada hadits ini." Muzhahir bin Aslam inilah yang dikatakan Abu Hatim Ar-Razi, "Mungkar haditsnya." Yahya bin Ma'in berkata, "Bukanlah sesuatu (tidak diperhitungkan) di samping dia tidak diketahui." Beliau dinyatakan lemah pula oleh Abu Ashim. Abu Daud berkata, "Ini adalah hadits majhul (tidak diketahui)." Al-Khaththabi berkata, "Para ahli hadits telah melemahkan hadits ini." Al-Baihaqi berkata, "Sekiranya hadits ini akurat maka kami akan berpendapat sesuai kandungannya. Hanya saja kami tidak mengesahkan hadits yang diriwayatkan seseorang tak diketahui kredibilitasnya." Ad-Daruquthni berkata, "Riwayat shahih dari Al-Qasim menyelisihi hal ini." Kemudian beliau meriwayatkan dari Zaid bin Aslam dia berkata, "Al-Qasim ditanya tentang perempuan budak, berapa kali ditalak?" Beliau berkata, *"Talaknya dua kali dan iddahnya dua kali haidh."* Lalu dikatakan kepadanya, "Apakah sampai kepadamu dari Rasulullah ﷺ tentang ini?" Beliau berkata, *"Tidak."*[188]

Imam Bukhari berkata dalam kitabnya *At-Tarikh,* "Muzhahir bin Aslam, dari Al-Qasim, dari Aisyah رضي الله عنها, dinisbatkan kepada Nabi ﷺ, 'Talak perempuan budak dua kali talak dan iddahnya dua kali haidh.' Abu Ashim berkata, Ibnu Juraij mengabarkan kepada kami, dari Muzhahir. Kemudian kami bertemu Muzhahir dan beliau menceritakannya kepada kami. Adapun Abu Ashim melemahkan riwayat Muzhahir. Yahya bin Sulaiman berkata, Ibnu Wahb menceritakan kepada kami dia berkata, Usamah bin Zaid bin Aslam menceritakan kepadaku, bahwa dia sedang duduk di samping bapaknya, lalu datang padanya utusan *amiir* (pemimpin). Utusan itu berkata, 'Sesungguhnya amiir berkata kepadamu berapa iddah perempuan budak?' Dia berkata, 'Iddah perempuan budak adalah dua kali haidh, dan talak dari laki-laki merdeka terhadap perempuan budak adalah tiga kali talak, adapun talak laki-laki budak terhadap perempuan budak adalah dua kali talak, sedangkan iddah perempuan merdeka adalah tidak kali haidh.' Kemudian bapakku berkata kepada utusan tersebut, 'Kemana engkau akan pergi?' Dia berkata, 'Beliau memerintahkanku untuk bertanya kepada Al-Qasim bin Muhammad dan Salim bin Abdullah.' Bapakku berkata, 'Aku bersumpah atasmu, hendaklah engkau kembali kepadaku dan mengabariku apa yang dikatakan oleh keduanya.' Utusan itu pergi lalu kembali kepada bapakku. Dia berkata bahwa keduanya mengatakan seperti yang bapakku katakan. Lalu keduanya menitip pesan kepada bapakku, 'Sungguh ini tidak ada dalam kitab Allah Ta'ala dan tidak pula dalam sunnah Rasulullah ﷺ, akan tetapi telah dipraktikkan oleh kaum muslimin.'"

---

[188] HR. Ad-Daruquthni, hal. 444.

Abu Al-Qasim bin Asakir berkata dalam kitabnya *Al-Athraaf,* "Hal itu menunjukkan hadits yang dinisbatkan kepada Nabi ﷺ dalam masalah tersebut tidaklah akurat."

Adapun cara berdalil kalian dengan hadits Ibnu Umar, dinisbatkan kepada Nabi ﷺ, *"Talak perempuan budak dua kali dan iddahnya dua kali haidh."* Ia berasal dari riwayat Athiyah bin Saad Al-Aufi. Namun Athiyah bin Saad Al-Aufi telah dinyatakakn lemah oleh sejumlah imam. Ad-Daruquthni berkata, riwayat shahih dari Ibnu Umar رضي الله عنهما adalah apa yang diriwayatkan Salim dan Nafi', dari perkataan beliau. Ad-Daruquthni meriwayatkan pula dari Salim dan Nafi', bahwa Ibnu Umar biasa berkata, "Talak budak terhadap wanita merdeka adalah dua kali talak, iddahnya tiga kali 'quru', sedangkan talak laki-laki merdeka terhadap perempuan budak adalah dua talak, iddahnya adalah dua kali haidh." [189]

Mereka berkata, riwayat yang akurat dan tidak diragukan lagi dari Ibnu Umar رضي الله عنهما, bahwa 'quru' adalah masa suci.

Asy-Syafi'i رحمه الله, Malik رحمه الله mengabarkan kepada kami, dari Nafi', dari Ibnu Umar dia berkata, "Apabila seseorang menceraikan isterinya lalu masuk pada haidh ketiga, maka sungguh si isteri telah bebas dari suaminya, isteri tidak mewarisi suaminya dan suami tidak mewarisi isterinya."[190]

Mereka berkata, hadits ini terfokus kepada Ibnu Umar dan Aisyah, sementara madzhab keduanya tak diragukan 'quru' adalah masa suci. Lalu bagaimana mungkin ada pada keduanya riwayat dari Nabi ﷺ yang menyelisihi pandangan keduanya?

Mereka berkata, ini pula jawaban tentang hadits Aisyah yang lain, "Bariroh diperintah untuk iddah tiga kali haidh." Lalu mereka berkata, hadits ini telah diriwayatkan dengan tiga lafazh, 'Diperintah untuk iddah' dan 'Diperintah untuk iddah seperti iddah perempuan merdeka' dan 'Diperintah untuk iddah tiga kali haidh.' Barangkali saja riwayat yang mengatakan 'tiga kali haidh' diriwayatkan secara makna. Cukup mengherankan bila ada riwayat seperti ini pada Aisyah رضي الله عنها lalu beliau justru mengatakan 'quru' adalah masa suci. Lebih mengherankan lagi, hadits dengan *sanad* masyhur seperti ini, yangmana diriwayatkan para imam, lalu tidak diriwayatkan para penulis kitab-kitab *shahih, Musnad-Musnad,* dan tidak pula oleh mereka yang mengumpulkan hadits-hadits hukum secara khusus, serta tidak disebutkan oleh para imam yang empat. Bagaimana seseorang yang

---

[189] HR. Ad-Daruquthni, hal. 441.

[190] HR. Asy-Syafi'i, 2/404, dan *Al-Muwatha',* 2/578, *sanad*nya shahih.

demikian butuh kepada hadits ini lalu bersabar tidak meriwayatkannya. Apalagi dinukil dengan *sanad ma'ruf* yang kemasyhurannya seperti matahari. Tidak diragukan lagi Bariroh diperintah untuk iddah, namun bahwa dia diperintah iddah tiga kali haidh, sekiranya hal ini shahih maka kami tidak akan berpaling kepada selainnya, bahkan bersegera menyambutnya.

### * Perbedaan Antara *Istibra`* dan Iddah

Mereka berkata, mengenai pandangan kamu berdalil dengan urusan *istibra`* (memastikan kesucian rahim), tidak diragukan lagi yang shahih *istibra`* adalah satu kali haidh, dan ia adalah makna lahir daripada hadits shahih. Tidak ada kepentingan untuk beralasan dengan perkataan, "Sesungguhnya *istibra`* diperhitungkan berdasarkan masa suci." Sebab ini menyelisihi makna lahir pernyataan Rasulullah ﷺ. Menyelisihi perkataan shahih daripada perkataan Asy-Syafi'i serta menyalahi perkataan jumhur umat ini. Maka menjadi keharusan di sini adalah antara dua perkara. Kami katakan, perbedaan antara keduanya seperti telah dijelaskan, bahwa iddah wajib dilakukan karena memenuhi hak suami, maka dikhususkan untuk masa yang menjadi hak baginya, dan ia adalah masa suci karena berulang-ulang. Maka diketahui darinya kepastian kesucian rahim melalui perantara haidh. Berbeda halnya dengan *istibra`*.

Perkataan kalian, "Sekiranya 'quru' adalah masa suci, maka 'quru' yang pertama tidaklah memberi indikasi apapun, karena bila suami mencampuri isterinya, setelah itu dia menceraikannya, niscaya sisa masa suci tersebut dihitung satu 'quru.' Padahal telah diketahui secara pasti bahwa 'quru' ini tidaklah menunjukkan apapun." Jawabannya dikatakan, apabila perempuan telah suci setelah dua suci yang sempurna, maka sah indikasinya dengan menggabungkannya kepada keduanya.

Mengenai perkataan kalian, "Sesungguhnya batasan-batasan, tanda-tanda, dan dalil-dalil hanya didapatkan berdasarkan perkara-perkara nampak ... dan seterusnya." Maka dijawab, masa suci bila dihimpit oleh dua masa haidh, maka demikian pula keadaannya, apabila tidak ada sebelumnya darah dan tidak pula sesudahnya, niscaya hal ini tidaklah diperhitungkan sama sekali.

Mereka berkata, lebih menguatkan pendapat kami, kata 'quru' adalah 'mengumpulkan', dan masa suci lebih patut menyandang nama ini, karena saat itu haidh berkumpul, hanya saja ia keluar sesudah terkumpul.

Mereka berkata, adanya huruf 'ta' pada lafazh 'tsalasata quru' menunjukkan lafazh 'quru' adalah *mudzakkar* (jenis laki-laki), dan ia adalah

masa suci. Sekiranya yang dimaksud adalah 'haidh' tentu tidak menggunakan hurut 'ta' pada bilangannya, sebab bentuk tunggal kata 'haidh' adalah 'haidhatun.'

Demikian perkara-perkara yang dijadikan dalil oleh pendukung pandangan ini dan sekaligus jawaban. Ini pula tempat yang tidak mungkin diambil jalan tengah antara dua kelompok. Sebab tidak ada penengah antara dua pendapat. Maka menjadi keharusan untuk bergabung pada salah satunya. Adapun kami bergabung dengan para sahabat senior bersama mereka yang mengatakan 'quru' adalah haidh. Dalil-dalil yang mendukung pendapat ini sudah dipaparkan terdahulu. Untuk itu kami akan menanggapi argumentasi pihak lain. Agar menjadi jelas keunggulan pendapat yang kami pilih. Wabillahi Taufiq.

Kami katakan, pandangan kamu yang berdalil dengan firman Allah Ta'ala, *"Talaklah mereka untuk iddah-iddah mereka"* (Ath-Thalaq: 1). Ayat ini menjadi hujjah yang membantah kamu lebih tepat daripada menjadi pendukung bagi kamu. Karena maksudnya, mentalak perempuan sebelum iddah merupakan keharusan, tidak mungkin memahami ayat itu untuk mentalak di masa iddah, sebab hal ini-meskipun benar huruf 'lam' pada ayat itu mengandung makan 'fii' (pada)-rusak dari segi makna. Tidak mungkin melakukan talak di masa iddah, karena talak adalah sebab bagi adanya iddah, dan sebab mesti ada lebih dahulu sebelum hukum. Jika keadaan demikian, maka siapa yang mengatakan 'quru' adalah haidh, berarti ia telah mengamalkan ayat dan mentalak sebelum iddah.

Apabila kalian berkata, "Barang siapa mengatakan 'quru' adalah masa suci, maka iddah datang langsung sesudah talak, berarti orang ini juga mentalak sebelum iddah," maka kami jawab, jika demikian batallah hujjah kalian, dan benarlah yang dimaksud adalah talak sebelum iddah bukan saat iddah. Diakui kedua perkara itu masuk cakupan ayat. Tetapi memahaminya dengan arti haidh lebih tepat. Karena 'iddah' bermakna 'ma'duudah' (yang dihitung), karena ia dihitung dan dibilang. Seperti firman Allah Ta'ala, *"Dan hitunglah iddah."* (Ath-Thalaq: 1). Sedangkan masa suci sebelum haidh termasuk yang dihitung. Maka ia masuk pula cakupan iddah. Tetapi pembicaraan tidak berkaitan dengannya. Namun pembahasan berkenaan perkara lain. Yaitu, apakah ia masuk pada apa yang disebut 'tiga quru' dalam ayat ataukah tidak masuk padanya? Sekiranya teks ayat mengatakan, "Talaklah mereka untuk quru mereka," niscaya masih ada kaitan.

Untuk lebih jelasnya, dalam masalah ini ada dua hal yang perlu diperhatikan, yaitu firman Allah Ta'ala, *"Hendaklah mereka menahan diri-diri*

*mereka tiga quru"* (Al-Baqarah: 228), dan kedua adalah firman Allah Ta'ala, "Talaklah mereka untuk iddah mereka." (Ath-Thalaq: 1). Tidak diragukan, barang siapa berkata, "Lakukan ini untuk tiga yang tersisa daripada bulan ini," maka orang diperintah dianggap melaksanakan perintah apabila melakukannya sebelum datang tiga hari tersebut. Demikian pula bila seseorang berkata, "Aku melakukannya untuk tiga hari berlalu dari bulan ini," hanya saja dibenarkan bila dia melakukannya setelah berlalu tiga hari. Ini berbeda bila menggunakan kata 'fii' (pada). Jika dikatakan, "Aku melakukannya pada tiga hari tersisa," maka perbuatan itu terjadi di tiga hari yang dimaksud.

Di sini terdapat perkara yang perlu dicermati, yaitu bahwa orang-orang arab mengatakan, "Aku melakukannya untuk tiga malam berlalu atau akan datang daripada bulan ini" dan "Aku melakukannya pada dua hari daripada bulan ini." Apabila mereka maksudkan masa yang lalu atau akan datang maka digunakan huruf 'lam' (untuk). Namun jika mereka maksudkan terjadinya perbuatan di masa berlangsung maka digunakan huruf 'fii' (pada). Rahasia bagi hal itu, jika mereka menginginkan berlalunya masa atau kedatangannya niscaya digunakan tanda menunjukkan pengkhususan jumlah yang mereka lafazhkan untuk perkara lalu atau akan datang. Namun kalau maksudnya adalah terjadinya perbuatan di masa tersebut niscaya digunakan tanda tertentu, yaitu menggunakan huruf 'fii.' Ini lebih baik daripada perkataan sejumlah ahli nahwu (tata bahasa), "Sesungguhnya huruf 'lam' bisa bermakna 'sebelum' seperti dalam perkataan, 'aku menulisnya untuk tiga hari berlalu' dan bisa pula bermakna 'pada' seperti firman Allah Ta'ala, *"Kami letakkan timbangan-timbangan keadilan untuk hari kiamat."* (Al-Anbiyaa: 47) dan firman-Nya, "Bagaimana ketika kami mengumpulkan mereka pada hari tidak ada keraguan padanya" (Ali Imran: 25). Namun menurut penelitian, huruf 'lam' tetap pada makna dasarnya, untuk kekhususan waktu tersebut. Seakan mereka menjadikan perbuatan bagi zaman tersebut sebagai perluasan bagi kekhususannya. Seakan ia adalah untuknya. Maka cermatilah.

Perbedaan lain, jika engkau menggunakan huruf 'lam', niscaya waktu yang disebutkan sesudahnya melakukan telah berlalu atau sedang dinanti, tapi bila digunakan 'fii' maka waktu sesudahnya melainkan berbarengan dengan perbuatan. Apabila telah jelas hal dari kaidah bahasa Arab, maka firman Allah Ta'ala, "Talaklah mereka untuk iddah mereka" (Ath-Thalaq: 1), artinya adalah menghadapi iddah mereka, bukan pada iddah mereka. Jika iddah yang ditalak padanya perempuan datang sesudah talak, maka yang datang sesudahnya adalah haidh, sebab perempuan dalam masa suci

tidak menghadapi masa suci, tetapi dia berada padanya. Bahkan yang dihadapinya adalah haidh sesudah keadaan di mana dia berada padanya. Ini dikenal baik dari sisi bahasa, akal, maupun kebiasaan. Tidaklah dikatakan tentang orang sehat, "Dia menghadapi masa sehat," atau orang dalam kondisi aman, "Dia menghadapi masa aman," atau orang kesenangan, "Dia menghadapi masa senang." Tetapi yang dikenal dalam bahasa dan kebiasaan, lafazh 'menghadapi' digunakan untuk sesuatu yang berbeda dengan kondisi sedang berlangsung saat itu. Hal ini cukup jelas dan tak perlu diperbanyak bukti-buktinya.

Jika dikatakan, konsekuensi hal ini, orang mentalak di masa haidh berarti telah mentalak untuk iddah, menurut mereka yang mengatakan 'quru' adalah masa suci. Sebab si perempuan menghadapi masa sucinya setelah keadaan dia berada padanya. Kami katakan, benar itu menjadi konsekuensi bagi mereka. Sebab bila awal iddah yang ditalak untuknya perempuan adalah masa suci, maka jika ditalak pada saat haidh berarti telah mentalak untuk iddah, sebab dia menghadapi masa suci sesudah talak tersebut.

Kalau dikatakan, huruf 'lam' (untuk) bermakna 'fii' (pada), sehingga maknanya, "Talaklah mereka pada masa iddah," dan ini hanya terjadi bila ditalak pada masa suci, berbeda bila ditalak pada saat haidh, maka dijawab dari dua sisi:

*Pertama,* pada dasarnya setiap huruf memiliki makna tersendiri dan tidak bersekutu dengan makna huruf lain, maka klaim menyelisihi itu tertolak ditinjau dari dasarnya.

*Kedua,* menjadi konsekuensi darinya, sebagian iddah merupakan keterangan waktu bagi masa talak, sehingga talak berlangsung dimasa iddah, seperti bila dikatakan, "Aku melakukannya di hari Kamis." Bahkan yang umum dalam penggunaan ini justru sebagian daripada waktu mendahului perbuatan. Padahal tidak diragukan lagi ia tidak mungkin terjadi pada kasus talak. Di mana iddah datang sesudah talak bukan beriringan dengannya dan tidak pula mendahuluinya.

Mereka berkata, kalau kami menerima huruf 'lam' bermakna 'fii' (pada), lalu hal ini didukung oleh bacaan Ibnu Mas'ud dan selainnya, *"Talaklah mereka pada menghadapi iddah mereka,"* tetap tidaklah menjadi keharusan darinya 'quru' bermakna masa suci. Bahkan saat itu 'quru' justru bermakna haidh, yaitu yang dihitung dan dibilang. Adapun yang sebelumnya daripada masa suci masuk dalam hukumnya, karena mengikuti dan mencakupinya, dan ini ditinjau dari dua sisi:

*Pertama,* menjadi konsekuensi daripada haidh adalah didahului masa suci. Apabila dikatakan, "Tunggulah tiga kali haidh," sementara perempuan itu berada di masa suci, maka masa suci tersebut masuk masa penungguan. Seperti bila dikatakan kepada seorang laki-laki, "Tinggallah di tempat ini tiga hari," sementara saat itu adalah malam, maka sisa malam itu masuk pada hari berikutnya, sebagaimana malam bagi dua hari sesudahnya masuk pula pada kedua hari tersebut. Kalau dikatakan padanya di waktu siang, "Tinggallah selama tiga malam," maka sisa hari itu masuk pula dalam masa tinggal, karena ia mengikut kepada malam yang datang sesudahnya.

*Kedua,* haidh hanya terjadi dengan sebab berkumpulnya darah di rahim sebelumnya, maka masa suci adalah pembuka dan sebab bagi adanya haidh, apabila hukum dikaitkan dengan haidh, maka termasuk konsekuensinya adalah apa yang tidak mungkin ada haidh kecuali dengan keberadaannya. Dari sini tampak bahwa ia lebih mendalam daripada hari-hari dan malam-malam. Karena malam dan siang memiliki kaitan tak terpisahkan satu sama lain. Namun salah satunya tidaklah menjadi sebab bagi yang lainnya. Dalam konteks pembicaraan kita, masa suci adalah sebab berkumpulnya darah di rahim, maka firman Allah Ta'ala, *"Untuk iddah mereka,"* yakni menghadapi iddah yang ditunggunya, dan ia adalah menunggu tiga haidh dengan adanya masa suci sebelumnya. Apabila perempuan ditalak pada masa suci, berarti ia telah ditalak pada waktu menghadapi masa iddah yang diperhitungkan, dan iddah itu adalah masa haidh bersama apa yang sebelumnya daripada masa suci. Berbeda apabila ditalak pada saat-saat haidh. Sungguh dia tidak ditalak pada iddah yang diperhitungkan. Karena sisa masa haidh itu bukan iddah yang diperhitungkan oleh perempuan baik secara pokok maupun karena mengikuti pokok. Hanya saja dinamakan iddah karena perempuan ditahan pada masa itu untuk berhubungan dengan suami.

Apabila hal ini telah diketahui, maka firman Allah Ta'ala:

وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ

*"Kami letakkan timbangan-timbangan keadilan untuk hari kiamat."* (Al-Anbiyaa: 47)

bisa saja huruf '*lam*' pada ayat itu adalah *lam ta'lil* (menunjukkan alasan), yakni; dikarenakan hari kiamat. Sebagian mengatakan lafazh 'qishth' pada ayat itu adalah *maf'ul lahu* (obyek yang menjadi sebab), sehingga artinya; kami meletakkannya dikarenakan keadilan.

Adapun firman Allah Ta'ala:

أَقِمِ الصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ

*"Dirikanlah shalat untuk tergelincir matahari."* (Al-Israa`: 78)

maka 'lam' di sini tidaklah bermakna 'fii' (pada), bahkan dikatakan ia adalah *lam ta'lil,* yakni dikarenakan tergelincirnya matahari. Sebagian lagi mengatakan maknanya adalah *ba'da* (sesudah). Sebab maksudnya bukanlah mendirikan shalat saat matahari tergelincir, baik dikatakan makna tergelincir di sini adalah mulai condong ke barat dari pertengahan langit, atau akan terbenam. Bahkan yang diperintah adalah shalat sesudahnya. Maka demikian pula mustahil memahami ayat iddah dengan arti seperti itu. Karena maknanya akan menjadi 'talaklah mereka sesudah iddah mereka.' Dengan demikian tidak ada pilihan kecuali memahaminya dengan arti, "talaklah mereka ketika menghadapi iddah mereka," dan sudah diketahui bila perempuan ditalak saat suci niscaya dia menghadapi iddah berupa haidh. Sekiranya 'quru' itu bermakna masa suci, maka yang menjadi sunnah adalah ditalak saat haidh untuk menghadapi iddah berupa masa suci. Namun Nabi ﷺ telah menjelaskan bahwa iddah yang diperintahkan untuk ditalak padanya perempuan adalah ditalak saat suci agar dia menghadapi iddahnya sesudah talak.

Kalau dikatakan, "Apabila kami menjadikan 'quru' adalah masa suci, tetap saja perempuan menghadapi iddahnya sesudah talak tanpa perantara, adapun yang mengatakan 'quru' adalah masa haidh, berarti si perempuan tidak menghadapi iddah sampai masa suci itu berakhir.

Dijawab, firman Allah ﷻ mesti dipahami untuk suatu faidah tersendiri. Memahami ayat dengan arti, "Talaklah mereka dengan talak yangmana iddah adalah sesudahnya," niscaya tidak memiliki faidah. Ini berbeda jika maknanya adalah, "Talaklah mereka dengan suatu talak yang mereka menghadapi iddah padanya, bukan menghadapi masa suci yang tidak diperhitungkan sebagai iddah," faidahnya apabila perempuan ditalak saat haidh berarti telah menghadapi masa suci yang tidak dihitung sebagai iddah, berarti dia tidak ditalak untuk menghadapi iddah. memperjelas hal ini bacaan yang menyatakan, "Talaklah mereka di hadapan iddah mereka," dan 'di hadapan iddah' adalah waktu yang berada di depan iddah, seperti di depan masa haidh. Lebih memperjelas lagi, jika yang dimaksudkan adalah apa yang mereka sebutkan, niscaya akan dikatakan, "Di awal iddah mereka," perbedaan sangat jelas antara 'depan' bagi sesuatu dan 'awalnya.'

### * Wajib Mengakhirkan Iddah daripada Talak

Adapun perkataan kamu, "Sekiranya 'quru' adalah haidh, berarti perempuan telah ditalak sebelum iddah," maka kami katakan, benar, inilah yang wajib baik menurut akal maupun syara', karena iddah tidaklah berpisah dengan talak dan tidak pula mendahuluinya, bahkan wajib lebih akhir daripada talak itu sendiri.

Kemudian perkataan kalian, "Hal itu memperpanjang masa iddah baginya, sama seperti kalau ditalak saat haidh," maka dijawab, hal ini dibangun atas dasar sebab pengharaman talak bagi perempuan haidh adalah khawatir memperlama masa iddah bagi si perempuan, namun sangat banyak di antara ulama tidak menyetujui alasan ini serta menganggapnya rusak. Alasannya, apabila si perempuan rela ditalak saat haidh dan memilih iddah yang lama, niscaya hal itu tidaklah diperbolehkan baginya. Sekiranya pengharaman itu dikarenakan lamanya masa iddah, tentu diperbolehkan atas kerelaan si perempuan, sebagaimana rujuk yang menjadi hak laki-laki bisa digugurkan atas keridhaan keduanya, atas imbalan tertentu menurut kesepakatan, atau tanpa imbalan menurut sebagian ulama. Inilah madzhab Abu Hanifah, salah satu di antara dua riwayat dari Imam Ahmad, dan Malik. Mereka berkata, "Hanya saja diharamkan mentalaknya di waktu haidh, karena suami mentalaknya pada saat dia tidak menyenanginya, sekiranya kami menerima bahwa pengharaman agar masa iddah tidak menjadi panjang, maka memperpanjang yang mudharat adalah mentalaknya ketika haidh, di mana perempuan harus menunggu berakhirnya haidh dan masa suci berikutnya, setelah itu baru memulai iddah, berarti dia tidak menghadapi iddahnya dengan sebab talak. Adapun bila ditalak pada masa suci, maka dia telah menghadapi iddah setelah berakhirnya masa suci, sehingga tidak terjadi perpanjangan waktu yang dimaksud.

### * Bantahan Terhadap Pendapat Bahwa Quru' Adalah Pecahan Kata *Al-Jam'u* (Mengumpulkan) dan Ia Adalah Masa Suci

Mengenai perkataan kamu, "Sesungguhnya 'quru' adalah pecahan kata 'al-jam'u' (mengumpulkan), dan hanya saja haid dikumpulkan pada masa suci," maka jawabannya ada tiga:

*Pertama,* hal ini tidaklah benar, karena pecahan dari kata 'al jam'u' adalah yang diakhiri huruf 'ya', berasal dari kata 'qaraa' 'yaqrii', sama seperti 'qadhaa' 'yaqdhii.' Adapun 'quru' diakhiri oleh huruf 'hamzah', berasal dari kata 'qara`a' 'yaqra`u', sama seperti kata 'nahara' 'yanharu.' Ini adalah dua asal yang berbeda. Sesungguhnya mereka mengatakan, 'qaraitu al-maa`a fil haudh', yakni aku mengumpulkan air di telaga. Dari

sini sehingga perkampungan dalam bahasa arab disebut 'qaryah.' Karena itu pula digunakan kata 'qaryah' untuk tempat tinggal bagi semut, sebab semut-semut berkumpul padanya. Adapun kata seperti ini yang diakhiri huruf 'hamzah', maka mengandung makna 'tampak' dan 'keluar' dalam konteks pembatasan waktu dan ketetapan. Dari sini diambil kata 'qira`ah al-qur`an' (bacaan Al-Qur`an), karena si pembaca menampakkannya dan mengeluarkannya dengan ketetapan dan batasan tertentu, tidak dilebihkan dan tidak pula dikurangi. Menunjukkan hal ini firman Allah Ta'ala:

إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ

*"Sesungguhnya atas Kami mengumpulkannya dan membacakannya."* (Al-Qiyamah: 17)

Pada ayat ini telah dibedakan antara kata *al-jam'u* (mengumpulkan) dan kata 'qur`an' (membacakan). Sekiranya kedua kata itu memiliki makna sama niscaya terjadi pengulangan kata semata. Oleh karena itu Ibnu Abbas رضي الله عنهما berkata tentang firman Allah Ta'ala:

فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ

*"Apabila kami telah membacakannya maka ikutilah bacaannya."* (Al-Qiyamah: 18)

yakni; apabila kami telah menjelaskannya.[191] Beliau menjadikan 'qira`ah' dengan arti menampakkan dan menjelaskan. Bukan seperti klaim Abu Ubaidah bahwa 'qur`an' merupakan pecahan dari kata 'al jam'u' (mengumpulkan). Begitu pula perkataan mereka, "maa qara`at hadzihi an-naaqatu salaa qathun" (unta betina ini tidak pernah melahirkan anak), yakni tidak pernah mengeluarkan dan menampakkannya. Atau "fulan yaqra`uka salam" (fulan mengucapkan salam kepadamu), juga bermakna menampakkan dan menjelaskan. Lalu perkataan mereka, "qara`at mar`atu haidah," yakni perempuan itu mengalami haid. Disebut 'qara`ah' karena haid adalah menampakkan sesuatu yang tersembunyi, sama seperti tampaknya janin. Serupa dengan ini perkataan mereka 'quruu` Ats-tsarayya' (kemunculan bintang) dan 'quruu` ar-riih' (kemunculan angin). Yakni, waktu di mana tampak hujan dan angin. Karena keduanya tampak pada waktu tertentu. Pecahan kata ini telah disebutkan oleh para ulama

---

[191] Disebutkan oleh As-Sayuthi di kitab "Ad-Durrul Manshuur" 6/289 dan ia menisbatkan perkataan itu kepada Ibnu Jarir, Ibnul Mundzir,dan Ibnu Abi Hatim.

dalam kitab-kitab *istiqaq* (ilmu yang mempelajari asal usul kata) seperti Abu Amr dan selainnya. Tidak diragukan lagi makna ini lebih tepat untuk haid daripada untuk masa suci.

Tentang perkataan kalian, "Sungguh Aisyah ﵂ berkata, 'quru' adalah masa suci, dan perempuan lebih tahu dalam masalah ini dibanding laki-laki."

Jawabannya dikatakan, siapakah yang mengatakan perempuan lebih tahu maksud Allah Ta'ala dalam kitab-Nya serta lebih paham terhadap maknanya, dibanding Abu Bakar Ash-Shiddiq, Umar bin Al-Khaththab, Ali bin Abi Thalib, Abdullah bin Mas'ud, Abu Darda` radhiyallahu anhum, serta para sahabat senior Rasulullah ﷺ? Keberadaan mereka mengalami hal itu tidaklah menunjukkan mereka lebih tahu tentangnya dibandingkan laki-laki. Jika tidak, berarti semua ayat turun berkenaan dengan perempuan, niscaya mereka lebih paham tentangnya daripada laki-laki, dan wajib bagi laki-laki taqlid pada mereka dalam hal makna dan hukum ayat tersebut. Dengan demikian mereka lebih tahu daripada laki-laki tentang ayat penyusuan, ayat haid, ayat pengharaman berhubungan dengan perempuan haid, ayat iddah perempuan yang ditinggal mati suami, ayat hamil dan penyapihan serta waktu keduanya, ayat pengharaman menampakkan perhiasan kecuali orang-orang yang disebutkan padanya, dan ayat-ayat lain berkenaan dengan perempuan. Wajib bagi laki-laki taqlid kepada mereka tentang hukum ayat-ayat ini dan maknanya. Tentu saja tidak jalan kepada hal ini.

Bagaimana tidak demikian, sementara inti ilmu daripada wahyu terletak pada pemahaman dan keluasan pengetahuan serta kecerdasan akal, dan laki-laki lebih berhak terhadap hal ini dibandingkan perempuan. Bahkan hampir tak pernah terjadi perbedaan antara laki-laki dan perempuan melainkan kebenaran ada pada pihak laki-laki.[192] Bagaimana mungkin di-

---

[192] Ini tidaklah berlaku secara mutlak. Berapa banyak kebenaran itu justru ada pada pihak perempuan. Terutama bila perempuan itu ahli fiqih serta ahli hadits seperti Aisyah ﵂. Barang siapa menelaah kitab *Mustadrakaat Aisyah alaa shahabah* karya Az-Zarkasyi niscaya akan menemukan kebenaran apa yang kami katakan. Di antara contoh yang terkesan dalam ingatan adalah riwayat Imam Bukhari dan selainnya dari hadits Abu Musa tentang kisah kedatangan mereka dari Habasyah ke Madinah. Dalam riwayat ini dikatakan; Kedatangan kami bertepatan ketika Nabi ﷺ menaklukan Khaibar. Beberapa orang berkata kepada kami, "Kami mendahului kamu berhijrah." Asma` binti Umais masuk-dan beliau termasuk orang yang datang bersama kami-menemui Hafshah (isteri Nabi ﷺ) untuk berkunjung. Beliau tergolong mereka yang hijrah ke negeri Najasyi. Tiba-tiba Umar masuk kepada Hafshah dan Asma` berada di sisinya. Umar berkata ketika melihat Asma, "Siapakah ini?" Beliau berkata, "Asma` binti Umais." Umar berkata, "Apakah ini perempuan yang hijrah ke Habasyah, apakah ini perempuan yang menyeberangi lautan?" Asma` berkata, "Benar !" Umar berkata, "Kami

katakan, "Apabila terjadi perbedaan antara Aisyah dengan Umar bin Al-Khaththab, Ali bin Abi Thalib, dan Abdullah bin Mas'ud, dalam suatu persoalan, maka mengambil pendapat Aisyah ﷺ adalah lebih utama. Adakah yang lebih utama selain perkataan yang terdapat padanya dua khalifah mendapat bimbingan? Meskipun Ash-Shiddiq bersama keduanya seperti dinukil dari beliau. Itulah perkataan yang tidak menyimpang dari kebenaran sama sekali. Karena nukilan dari Umar dan Ali cukup akurat. Sedangkan nukilan dari Ash-Shiddiq terdapat keganjilan. Cukuplah bagi kami perkataan kebanyakan sahabat di antara mereka terdapat seperti Umar, Ali, Ibnu Mas'ud, Abu Darda`, dan Abu Musa. Bagaimana pemahaman ummul mukminin dan pemahaman keduanya atas orang-orang seperti itu?

Kemudian dikatakan, lihatlah Aisyah ﷺ berpendapat penyusuan orang dewasa bisa menghasilkan pengharaman pernikahan serta menetapkan adanya hubungan mahram, lalu bersama beliau sejumlah daripada sahabat radhiyallahu anhum, namun di sisi lain beliau diselisihi oleh beberapa sahabat. Aisyah ﷺ meriwayatkan sendiri hadits pengharaman karena penyusuan tersebut. Maka mengapa kamu tidak katakan, "Perempuan lebih tahu dalam masalah ini daripada laki-laki?" Mengapa pula kamu tidak mengunggulkan perkataannya atas perkataan mereka yang menyelisihinya?

Begitu pula kami katakan kepada para pendukung madzhab Malik, lihatlah Aisyah ﷺ tidak menganggap adanya pengharaman karena penyusuan kecuali minimal lima kali susuan, lalu beliau didukung oleh sejumlah sahabat, kemudian beliau meriwayatkan dua hadits tentang itu. maka pengapa kamu tidak mengatakan, "Perempuan lebih tahu dalam masalah ini daripada laki-laki?" Mengapa pula kamu tidak mendahulukan perkataannya atas perkataan mereka yang menyelisihinya?

---

mendahului kamu perkara hijrah. Kami lebih berhak terhadap Rasulullah ﷺ daripada kamu." Umais marah dan berkata, "Sekali-kali tidak, demi Allah, kamu bersama Rasulullah ﷺ, diberi makan orang lapar kamu, diberi nasehat orang bodoh kamu, sementara kami di negeri jauh dan tidak menyenangkan di Habasyah. Itu semua karena Allah Ta'ala dan karena Rasulullah ﷺ. Demi Allah, aku tidak akan makan makanan dan tidak minum minuman, hingga aku menyebutkan apa yang engkau katakan kepada Rasulullah ﷺ. Kami di tempat itu disakiti dan dalam ketakutan. Aku akan menyebutkannya kepada Rasulullah ﷺ dan menanyainya. Demi Allah aku tidak berdusta dan tidak menyeleweng serta tidak menambahinya." Ketika Nabi ﷺ datang beliau berkata, "Wahai Nabi Allah, sungguh Umar berkata begini dan begitu." Beliau bersabda, "Apa yang engkau katakan padanya?" Dia berkata, "Aku katakan padanya begini dan begitu." Beliau bersabda, "Tidak ada yang lebih berhak terhadapku dibanding kamu, dia dan para sahabatnya memiliki satu hijrah, sedangkan kamu wahai penumpang perahu memiliki dua hijrah ...."

Jika kamu berkata, "Hukum ini merembet pula kepada laki-laki, sehingga perempuan berada pada posisi yang sama dengan laki-laki dalam hal itu." Maka dijawab, hukum iddah sama sepertinya merembet kepada kaum laki-laki. Maka wajib perempuan sama posisinya dengan laki-laki dalam hal tersebut. Sungguh ini tidak ada yang tersembunyi padanya. Kemudian lebih mengunggulkan perkataan laki-laki dalam masalah ini, bahwa Rasulullah ﷺ memberi persaksian terhadap seseorang di antara kelompok ini, sungguh Allah Ta'ala telah menjadikan kebenaran pada lisan dan hatinya.[193] Beliau telah bertepatan dengan Rabbnya tabaraka wata'ala di beberapa tempat yang beliau katakan. Lalu turunlah Al-Qur`an seperti yang dikatakannya.[194] Nabi ﷺ juga memberikan kelebihan air di bejananya kepada Umar. Lalu beliau ﷺ menakwilkan hal itu sebagai ilmu.[195] Nabi ﷺ juga bersaksi untuk Umar bahwa dia seorang yang mendapat bimbingan dan ilham.[196] Jika tak ada pilihan selain taqlid, maka taqlid kepada beliau lebih utama, dan jika hujjah yang menjadi pemutus antara orang-orang berselisih, niscaya menjadikannya sebagai hakim adalah suatu kewajiban.

Kemudian alasan kalian, "Orang-orang mengatakan, 'Sesungguhnya 'quru' adalah haid', mereka tidak mengambil pendapat Ali dan Ibnu Abbas, dan tidak pula berpegang kepada perkataan Aisyah. Karena Ali berkata, 'Suami lebih berhak untuk rujuk pada isterinya sebelum mandi.' Adapun kamu tidak berpegang kepada salah satu di antara dua pendapat ini." Maksimal dari pernyataan ini adalah kontradiksi bagi yang tidak berpendapat demikian seperti sahabat-sahabat Abu Hanifah. Itu adalah perkara yang sangat tampak aibnya padamu bagi mereka yang berpegang

---

[193] Maksudnya adalah Umar bin Al-Khaththab. Diriwayatkan oleh Ahmad, 2/53 dan 95, dan At-Tirmidzi No. 3683, dari dua jalur, dari Nafi', dari Ibnu Umar dia berkata, Rasulullah ﷺ bersabda, "Sesungguhnya Allah menjadikan kebenaran pada lisan Umar dan hatinya." *Sanad*nya shahih. Dinyatakan shahih oleh Ibnu Hibban, No. 2175, dan ia memiliki pendukung dari hadits Abu Hurairah yang diriwayatkan Ahmad, 2/401, dan hadits lain dari Abu Dzar yang dinukil Abu Daud, No. 2962, Ibnu Majah, No. 108, dan Ahmad, 5/145, 165, dan 177.

[194] Hadits kesesuaian Rabb Umar terhadap Umar diriwayatkan Al-Bukhari, 8/128, dan Muslim, No. 2399. Imam As-Suyuthi رحمه الله memiliki beberapa bait sya'ir yang beliau sebutkan padanya kesesuaian Umar dan beliau beri judul, *Qathfu tsamar fii muwaafaqati Umar*. Lalu bait-bait ini beliau sisipkan pada juz pertama dari kitabnya *Al-Haawiy*, 1/377.

[195] HR. Bukhari, 1/164, dan Muslim, No. 2361, dari Ibnu Umar dia berkata, "Aku mendengar Rasulullah ﷺ berkata, 'Ketika aku sedang tidur, didatangkan kepadaku dua gelas berisi susu, aku pun minum hingga aku melihat air susu keluar dari jari-jariku, kemudian aku memberikan sisaku kepada Umar bin Al-Khaththab." Mereka berkata, "Apakah tafsirannya wahai Rasulullah?" Beliau bersabda, "Ilmu."

[196] HR.Bukhari, 7/40-41, dan Muslim, No.2398, dari hadits Aisyah dinisbatkan kepada Nabi ﷺ, "Sungguh telah ada pada umat-umat sebelum kamu orang-orang mendapat bimbingan, apabila ada seseorang di antara umatku orang-orang seperti itu, maka sungguh Umar bin Al-Khaththab termasuk di antara mereka."

kepada perkataan Ali, yaitu Imam Ahmad dan sahabat-sahabatnya, seperti telah disebutkan riwayat darinya. Sebab iddah menurut beliau berakhir sampai si perempuan mandi sama yang dikatakan Ali ﷺ dan orang-orang sependapat dengannya. Imam Ahmad setuju dengan mereka yang mengatakan 'quru' adalah haid. Dan kami memohonkan udzur (maaf) bagi yang mengatakan 'quru' adalah haid tapi tidak mengatakan 'suami lebih berhak terhadap perempuan itu sebelum dia mandi dari haid.' Karena orang ini sepakat dengan yang mengatakan 'quru adalah haid, tetapi menyelisihi mereka dengan sikapnya yang *tawaqquf* (tidak berkomentar) dalam hal berakhirnya iddah terkait dengan mandi, dan itu disebabkan adanya dalil lain yang menurutnya mengharuskan bersikap seperti itu, sama dengan yang dilakukan para ahli fiqih lainnya.

Kalau kami mengambil sikap seperti yang kamu lakukan dalam hal ini, jika dalil yang menentang itu shahih maka tidaklah dianggap sebagai kontradiksi dari mereka, tapi jika tidak shahih, kelemahan perkataan mereka pada salah satu masalah tidaklah mencegah mereka untuk sepakat dengan yang lainnya dalam perkara lain. Sebab sependapat dengan para sahabat senior-yang dalamnya terdapat orang-orang seperti para khalifah rasyidin-dalam kebanyakan perkataan mereka adalah suatu kebaikan, dan lebih tepat daripada menyelisihi mereka dalam keseluruhan perkataan mereka, serta mencampakkanya dan tidak menghiraukannya sama sekali.

Mereka berkata, kemudian kami tidak menyelisihi mereka dalam hal terkaitnya akhir daripada iddah dengan mandi, bahkan kami mengatakan iddah tidak berakhir hingga perempuan itu mandi, atau berakhir atasnya waktu shalat. Kami pun menyetujui mereka dalam hal mandi dan menambahkan dengan berlalunya waktu shalat. Karena saat itu si perempuan digolongkan suci, buktinya telah ada kewajiban shalat atasnya, lalu di mana penyelisihan yang tegas terhadap para khulafa' rasyidin ridhwanullahi alaihim?

### * Perbedaan Tentang Perkara yang Menunjukkan Berakhirnya Iddah

Adapun perkataan kalian, "Kami tidak menemukan dalam kitab Allah Ta'ala makna bagi mandi." Dijawab, kitab Allah Ta'ala tidak menyinggung mandi baik penafian maupun penetapan, namun berakhirnya iddah dikaitkan dengan berakhirnya batasan waktu.

Sementara itu, para ulama salaf dan khalaf berbeda tentang perkara yang menandai berakhirnya batasan waktu tersebut. Dikatakan, apabila haid berakhir. Sebagian lagi berkata, dengan sebab mandi atau berlalunya waktu shalat, atau berakhirnya untuk sebagian besarnya. Ada pula yang

berkata, apabila mulai masuk pada haid ketiga. Hujjah mereka yang mengaitkannya dengan mandi adalah keputusan para khalifah rasyidin. Imam Ahmad berkata, "Umar, Ali, dan Ibnu Mas'ud mengatakan, 'Sampai perempuan itu mandi dari haid ketiga.'" Pendukung pendapat ini berkata, "Mereka itu lebih tahu tentang kitab Allah dan batasan-batasan apa yang diturunkan kepada Rasul-Nya." Madzhab ini diriwayatkan pula dari Abu Bakar Ash-Shiddiq, Utsman bin Affan, Abu Musa, Ubadah, dan Abu Ad-Darda`. Demikian dikutip penulis kitab *Al-Mughni* dan selainnya dari mereka. Dari sini dikatakan, sesungguhnya madzhab Ash-Shiddiq dan mereka yang disebutkan bersamanya menyatakan 'quru' adalah haid.

Mereka berkata, perkataan ini memiliki bagian sangat besar dalam bidang fiqih. Sebab seorang perempuan bila berakhir haidnya maka digolongkan dalam hukum perempuan-perempuan suci dari satu sisi, dan hukum perempuan-perempuan haid dari sisi lain. Sisi keberadaannya sebagai perempuan haid lebih banyak daripada sisi keberadaannya sebagai perempuan suci. Sesungguhnya perempuan itu masuk kategori perempuan suci dalam hal puasa dan kewajiban shalat. Sedangkan penggolongannya sebagai perempuan haid ditinjau dari hukum pengharaman membaca Al-Qur`an bagi yang mengharamkannya bagi orang haid, tinggal dalam masjid, thawaf di Ka'bah, pengharaman hubungan suami isteri, dan pengharaman talak menurut salah satu pendapat. Maka para khalifah rasyidin dan sahabat senior menempuh jalur kehati-hatian dalam hal nikah. Mereka tidak mengeluarkan perempuan itu dari hukum haid kecuali dengan perkara yang tidak diragukan lagi. Yaitu berlakunya hukum perempuan suci baginya dari segala sisi, serta menghilangkan sesuatu yang diyakini adanya dengan keyakinan sepertinya. Menjadikannya sebagai perempuan haid pada hukum-hukum itu tidaklah lebih utama daripada menjadikannya sebagai perempuan haid dalam keberlangsungan hubungan pernikahan serta adanya hak rujuk. Sungguh ini termasuk fiqih paling teliti dan halus dalam penetapannya.

Mereka berkata, adapun perkataan 'A'sya' *"Atas apa-apa yang telah dia sia-siakan daripada 'quru' isteri-isterinya,"* maka maksimal darinya bahwa kata 'quru' digunakan juga dengan arti 'suci' dan kami tidak mengingkari hal ini.

### * Bantahan Terhadap Pendapat Bahwa yang Lebih Dahulu Niscaya Lebih Patut Menyandang Nama

Mengenai perkataan kalian, "Sesungguhnya masa suci lebih dahulu daripada haid, maka ia lebih patut menyandang nama 'quru',"  maka

sungguh pandangan ini sangatlah naif. Darimana landasan sehingga sesuatu yang lebih dahulu ada maka lebih patut menyandang suatu nama? Kemudian apa yang terdahulu itu tidaklah dinamakan 'quru' selama belum didahului oleh haid menurut jumhur mereka yang mengatakan 'quru' adalah masa suci. Apakah dikatakan pada semua lafazh *musytarak* (memiliki beberapa makna) bahwa mana yang lebih dahulu darinya lebih patut menyandang nama itu? Sehingga lafazh *'as'as*[*]' dalam firman Allah Ta'ala:

وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ

*"Dan malam apabila telah datang (atau berlalu)."* (At-Takwir: 17)

bahwa makna 'datang' pada ayat itu lebih utama karena lebih dahulu adanya, di mana gelap lebih dahulu daripada cahaya.

*** Bantahan Terhadap Klaim Bahwa Nabi ﷺ Menafsirkan 'Quru' Adalah Masa Suci**

Tentang perkataan kamu, "Nabi ﷺ telah menafsirkan 'quru' dengan arti suci," maka demi Allah Ta'ala, sekiranya perkara seperti itu, kamu tidak akan mendahului kami untuk mengatakan 'quru' adalah masa suci, bahkan kami bersegera mengambil perkataan ini baik keyakinan maupun amalan. Bukankah sumber perbedaan adalah penafsiran dan penjelasannya?

*Sulaiman berkata, sekiranya kamu tinggal di negeri kami.*

*Dia tak tahu aku datang untuk tujuan tinggal.*

Kami telah jelaskan dari pernyataan tegas beliau ﷺ yang menunjukkan 'quru' bermakna haid, dan penjelasan itu sudah mencukupi.

# Pasal

*** Tentang Jawaban Atas Tanggapan Kalian Terhadap Dalil-dalil Kami**

Perkataan kalian menanggapi dalil kami tentang 'tiga quru', bahwa ia berkonsekuensi sempurna, yakni sisa daripada masa suci merupakan 'quru' sempurna, maka ini adalah konsekuensi madzhab. Seharusnya persoalan berkisar tentang 'quru' menurut syara atau menurut bahasa. Bagaimana kamu berdalil kepada kami berdasarkan madzhab, padahal pandangan

[*] Kata *'as'as* dalam bahasa Arab bisa berarti berlalu dan bisa pula berarti datang. Wallahu A'lam–penerj.

kamu itu ditentang oleh selain kamu yang juga mengatakan 'quru' adalah masa suci. Namun perlihatkan kepada kami menurut syara atau bahasa bahwa sesaat daripada masa suci disebut satu 'quru' yang sempurna. Maksimal apa yang ada pada kamu, bahwa ia adalah pandangan sebagian yang mengatakan 'quru' adalah masa suci, bukan semuanya berpendapat, "Sisa daripada 'quru' secara mutlak maka disebut pula 'quru' sempurna," lalu ada yang terjadi? Bagaimana bisa demikian, sementara bagian daripada masa suci adalah sebagian darinya tanpa diragukan lagi. Apabila kata 'quru' dalam ayat adalah masa suci, maka menjadi keharusan ini adalah sebagian 'quru' secara meyakinkan, atau 'quru' bersekutu antara semuanya dan sebagian, namun kebatilan kemungkinan ini sudah dipaparkan di atas, dan ia tidak pernah dikatakan oleh seorang pun.

Tentang perkataan kalian, "Orang arab menggunakan kata jamak untuk dua dan sebagian daripada yang ketiga." Maka jawaban bagi pernyataan ini ditinjau dari beberapa sisi:

*Pertama,* hal ini jika terjadi, maka ia berlaku pada isim-isim jamak yang secara lahirnya sesuai namanya. Adapun ungkapan-ungkapan bilangan yang merupakan pernyataan tekstual pada pembilangnya, maka sekali-kali tidaklah pernah terjadi, bahkan tidaklah ada ungkapan bilangan melainkan didahului oleh pembilangnya, seperti firman Allah Ta'ala, *"Sesungguhnya jumlah bulan-bulan di sisi Allah adalah dua belas bulan dalam kitab Allah."* (At-Taubah: 36), dan firman-Nya, *"Mereka tinggal dalam gua itu tiga ratus tahun atau bertambah sembilan."* (Al-Kahfi: 25), dan firman-Nya, *"Hendaklah berpuasa tiga hari pada masa haji dan tujuh hari apabila kamu telah kembali, itulah sepuluh yang sempurna."* (Al-Baqarah: 196), dan firman-Nya, *"Diberlakukan atas mereka tujuh malam dan delapan hari secara terus menerus."* (Al-Haaqqah: 7), dan ayat-ayat serupa yang tidak disebutkan dalam satu tempat melainkan diikuti oleh pembilangnya. Sementara firman-Nya, "Tiga quru," termasuk ungkapan bilangan dalam bentuk jamak, maka tidak tepat bila diikutkan kepada ungkapan, "Bulan-bulan yang telah diketahui," dan ini ditinjau dari dua sisi:

*Sisi pertama,* kata bilangan merupakan pernyataan tekstual pada pembilangnya, ia tidak menerima pengkhususan yang terpisah darinya, berbeda dengan kata umum, di mana ia menerima pengkhususan yang terpisah darinya. Adanya perluasan cakupan pada kata yang lahir tidak berkonsekuensi perluasan pada kata yang merupakan pernyataan tekstual pada cakupannya.

*Sisi kedua,* kata jamak boleh digunakan untuk dua saja dalam konteks majas menurut kebanyakan pakar bahasa, dan boleh juga dalam konteks

hakikat menurut sebagian mereka, maka bolehnya digunakan untuk dua dan sebagian daripada yang ketiga lebih tepat, berbeda dengan bilangan tiga. Oleh karena itu ketika Allah Ta'ala berfirman, *"Apabila dia memiliki saudara-saudara maka untuk ibunya bagian seperenam"* (An-Nisaa: 11), maka jumhur memahami ayat ini berlaku pula bagi dua saudara. Namun ketika Allah Ta'ala berfirman, *"Persaksian salah seorang mereka adalah empat persaksian"* (An-Nuur: 6), maka tidak ada seorang pun yang memahaminya kurang daripada empat persaksian.

*Kedua,* meski penggunaan kata jamak pada dua dan sebagian daripada yang ketiga bisa dibenarkan, namun ia hanya dalam konteks majas. Adapun hakikat adalah makna sesuai dengan lafazh. Apabila suatu kata berada antara hakikat dan majas, memahaminya sesuai hakikat adalah lebih utama.

*Ketiga,* sesungguhnya penggunaan jamak untuk dua dan sebagian daripada yang ketiga, hanya disebutkan pada nama-nama hari, bulan-bulan, dan tahun-tahun secara khusus. Karena perhitungan hanyalah terjadi di sela-sela waktu-waktu tersebut. Terkadang mereka memasukkan tahun yang tidak lengkap kepada perhitungan yang sempurna dan terkadang pula mereka tidak memasukkannya. Demikian pula halnya dengan hari-hari. Mereka sangat luwes dalam masalah ini tidak seperti yang lainnya. Kadang kala mereka menyebut malam-malam dan maksudnya adalah hari-hari bersamanya. Kadang pula tidak termasuk hari-harinya. Demikian pula sebaliknya.

*Keempat,* penggunaan seperti ini hanya berlaku pada jamak yang menunjukkan jumlah terbatas, yaitu firman Allah Ta'ala, *"Bulan-bulan yang telah diketahui"* (Al-Baqarah: 197). Sedangkan firman Allah Ta'ala, "Tiga quru" adalah jamak yang menunjukkan jumlah tak terbatas. Padahal termasuk sesuatu yang mungkin bila dikatakan, "Tiga aqraa" karena ini yang umum dalam percapakan, atau bahkan inilah hakikat menurut kebanyakan ahli tata bahasa arab. Berpaling dari ungkapan yang menunjukkan jumlah terbatas kepada ungkapan yang menunjukkan jumlah tak terbatas mestilah ada faidah tersendiri. Sementara di sini tak ditemukan selain yang kami katakan sehingga mestilah dijadikan pegangan.

*Kelima,* penggunakan jamak untuk dua dan sebagian dari yang ketiga, berlaku pada sesuatu yang menerima pembagian, yaitu hari, bulan, dan tahun, serta yang sepertinya, dan tidak berlaku pada sesuatu yang tidak menerima pembagian. Sementara haid dan masa suci tidaklah terbagi-bagi. Oleh karena itu perempuan budak yang iddah dengan perhitungan 'quru' disepakati bahwa baginya adalah dua 'quru' secara sempurna. Sekiranya

'quru' itu bisa dibagi niscaya akan dijadikan baginya satu setengah 'quru.' Padahal di sana ada perkara yang mengharuskan untuk dibagi. Apabila 'quru' tidak dibagi meski ada perkara mengharuskan pembagian, tentu jika tidak ada hal itu niscaya disempurnakan adalah lebih utama. Rahasia persoalan ini, sebagian daripada 'quru' itu tidaklah memiliki hukum dalam syariat.

*Keenam,* Allah ﷻ berfirman tentang perempuan yang tidak lagi mengalami haid (monopause) dan perempuan yang belum haid (masih kecil), *"Maka iddah mereka tiga bulan."* Kemudian umat sepakat iddahnya adalah tiga bulan secara sempurna. Sementara ia adalah pengganti daripada haid. Maka menyempurnakan yang diganti adalah lebih utama.

Adapun perkataan kalian, "Para pakar bahasa menegaskan 'quru' untuk dua perkara; haid dan suci," maka kami tidak mendebat kamu dalam masalah itu, akan tetapi memahaminya dengan arti haid adalah lebih utama berdasarkan alasan-alasan terdahulu. Kata *musytarak* (memiliki lebih dari satu makna) bila terdapat faktor-faktor yang mengunggulkan salah satu maknanya, maka wajib memahaminya untuk makna tersebut.

*** Bantahan Terhadap Klaim Bahwa Masa Suci yang Belum Didahului Haid Dianggap 'Quru'**

Perkataan kalian, "Sesungguhnya masa suci yang belum didahului haid adalah 'quru' menurut pendapat lebih benar." Maka ini adalah dukungan dan penafsiran berdasarkan pandangan madzhab. Karena tidak dikenal dalam bahasa Arab bahwa masa suci bagi anak perempuan berusia empat tahun disebut 'quru.' Begitu pula dia tidak disebut perempuan yang iddah berdasarkan 'quru.' Baik dari segi bahasa, urf (kebiasaan), dan syara.' Sehingga jelaslah darah haid masuk pada apa yang disebut 'quru.' Tidak ada 'quru' kecuali dengan keberadaan haid.

Lalu perkataan kalian, "Sesungguhnya darah merupakan syarat bagi penamaan masa suci sebagai 'quru.' Sama seperti lafazh, gelas, pena, dan hal yang telah disebutkan," maka dikatakan ini adalah penyerupaan yang tidak benar, karena nama bagi lafazh-lafazh itu adalah hakikat yang satu dengan syarat-syaratnya. Sedangkan 'quru' bersekutu antara masa suci dan haid. Masing-masing digunakan secara hakikat bukan berarti salah satunya menjadi syarat bagi yang lainnya. Maka ia berbeda dengan apa yang kamu sebutkan.

*** Penjelasan Bahwa Quru Disebutkan Dalam Syara' dengan Arti Haid**

Perkataan kalian, "Kata 'quru' tidak pernah digunakan dalam syara' dengan arti haid," maka kami katakan, kami telah jelaskan penggunaannya dalam bahasa dengan arti haid, bahkan tidak disebutkan dalam bahasa mereka dengan arti suci sama sekali di satu tempat pun. Sudah disebutkan bahwa Sufyan bin Uyainah meriwayatkan dari Ayyub, dari Sulaiman bin Yasar, dari Ummu Salamah ﵂, dari Nabi ﷺ tentang perempuan *istihadhah,* "Hendaklah dia meninggalkan shalat pada hari-hari quru baginya."

Adapun perkataan kalian, "Imam Asy-Syafi'i telah berkata, 'Sufyan sama sekali tidak menceritakan hal ini'..." Maka jawabannya dikatakan, Imam Asy-Syafi'i tidak mendengar Sufyan menceritakannya, maka beliau mengatakan sesuai konsekuensi apa yang beliau dengar dari Sufyan, yaitu pernyataannya, "Hendaklah perempuan itu memperhatikan sejumlah malam-malam dan hari-hari yang biasa dia haid padanya daripada suatu bulan." Namun hal itu telah didengar dari Sufyan oleh orang yang tak diragukan keakuratan hapalan dan kejujuran serta kredibilitasnya. Hadits Sufyan ini tercantum dalam kitab-kitab *As-Sunan* dari Fathimah bin Abi Hubaisy, bahwa dia bertanya pada Rasulullah ﷺ, mengadukan keluarnya darah kepada beliau ﷺ, maka Rasulullah ﷺ bersabda kepadanya:

إِنَّمَا ذَلِكَ عِرْقٌ فَانْظُرِيْ فَإِذَا أَتَى قَرْؤُكِ فَلَا تُصَلِّيْ وَإِذَا مَرَّ صَلِّيْ مَا بَيْنَ الْقَرْءِ إِلَى الْقَرْءِ

*"Hanya saja itu adalah kotoran. Perhatikanlah; apabila datang 'quru'-mu, jangan engkau shalat, tapi bila berlalu 'quru'-mu maka bersucilah, kemudian shalatlah pada waktu antara 'quru' yang satu dengan 'quru' lainnya."*[197]

Diriwayatkan Abu Daud dengan *sanad shahih.* Di sini lafazh 'quru' disebutkan empat kali. Setiap salah satu darinya dimaksudkan adalah haid, dan bukan masa suci. Demikian pula dengan *sanad* riwayat sebelumnya. Hadits ini telah dinyatakan shahih oleh sejumlah pakar hadits.

---

[197] HR. Abu Daud, No. 280, Kitab *Ath*-Thaharah, Bab tentang perempuan yang istihadhah, dan An-Nasa'i, 1/183-184, Kitab Al-Haid, Bab penyebutan quru. Dalam *sanad*nya terdapat Al-Mundzir bin Al-Mughirah, tidak ada yang menganggapnya *tsiqah* (terpercaya) selain Ibnu Hibban. Abu Hatim berkata, "Dia perawi majhul (tidak diketahui)." Maka *sanad* hadits ini lemah menyelisihi apa yang dikatakan oleh penulis.

Adapun hadits Sufyan yang disebutkan padanya, *"Hendaklah perempuan itu memperhatikan sejumlah malam-malam dan hari-hari yang dia biasa haid padanya dari suatu bulan."* Maka ini tidaklah bertentangan dengan lafazh yang kami jadikan sebagian hujjah sehingga perlu untuk dipilih mana yang lebih kuat di antara keduanya. Bahkan salah satu dari dua lafazh itu berkedudukan sebagai tafsiran dan penjelasan bagi yang lainnya. Ini menunjukkan bahwa 'quru' adalah nama bagi malam-malam dan hari-hari tersebut. Karena jika kedua riwaya tini sama-sama adalah lafazh dari Rasulullah ﷺ-dan inilah kemungkinan paling kuat-maka persoalannya cukup jelas. Adapun bila telah diriwayatkan berdasarkan makna, Karena kalau makna salah satu daripada kedua lafazh itu merupakan makna bagi yang lainnya menurut bahasa dan syara', maka tidak halal bagi perawi untuk mengganti lafazh Rasulullah ﷺ dengan sesuatu yang tidak bisa menempati posisinya. Tidak patut baginya mengganti lafazh beliau ﷺ dengan sesuatu yang selaras dengan madzhabnya serta tidak sinonim dengan lafazh Rasulullah ﷺ. Apalagi perawi tentang itu adalah orang yang tidak ditolak dalam menyandang status imam, jujur, dan wara', yaitu Ayyub As-Sukhtiyani, di mana beliau lebih tinggi kedudukannya daripada Nafi' dan lebih berilmu.

Utsman bin Ka'ab (sang juru tulis) meriwayatkan, Ibnu Abi Mulaikah menceritakan kepada kami kepada kami dia berkata, bibiku Fathimah binti Abi Hubaisy datang kepada Aisyah رضي الله عنها dan berkata, "Sesungguhnya aku takut terjerumus dalam neraka, aku meninggalkan shalat satu atau dua tahun." Dia berkata, "Tunggulah sampai Rasulullah ﷺ datang." Lalu Rasulullah ﷺ datang dan Aisyah رضي الله عنها berkata, "Ini Fathimah berkata begini dan begitu." Beliau bersabda, *"Katakan padanya, hendaklah dia meninggalkan shalat pada setiap bulan selama hari-hari 'quru' baginya."*[198] Al-Hakim berkata, "Hadits ini shahih. Utsman bin Saad (sang juru tulis) berasal dari Bashrah adalah perawi *tsiqah* (terpercaya) serta sedikit meriwayatkan hadits, dan haditsnya dikumpulkan." Al-Baihaqi berkata, "Dia diperbincangkan oleh sejumlah ulama."[199] Dikatakan bahwa ia memiliki riwayat pendukung dari Al-Hajjaj bin Artho, dari Ibnu Abi Mulaikah, dari Aisyah رضي الله عنها .

---

[198] HR. Al-Hakim, 1/175 dan Ahmad, 6/464.

[199] Hal itu beliau sebutkan dalam kitabnya *As-Sunan,* 1/332, dan Al-Hafizh berkata di kitab *At-Taqrib,* "Lemah."

Dalam *Al-Musnad* dikatakan, "Sesungguhnya Rasulullah ﷺ berkata kepada Fathimah, *'Apabila datang hari-hari 'quru' bagimu, maka tahanlah atasmu ...'"* Al-Hadits.[200]

Dalam Sunan Abu Daud, dari hadits Addi bin Tsabit, dari bapaknya, dari kakeknya, dari Nabi ﷺ tentang perempuan istihadhah, "Hendaklah dia meninggalkan shalat pada hari-hari 'quru' baginya, kemudian hendaklah dia mandi dan shalat."[201]

Dalam *Sunan* beliau disebutkan pula, sesungguhnya Fathimah binti Abi Hubaisy berkata kepada Rasulullah ﷺ, dia mengadukan kepadanya tentang keluarnya darah, maka Rasulullah ﷺ bersabda kepadanya, *"Hanya saja itu adalah kotoran, maka perhatikanlah; apabila datang 'quru' mu, janganlah engkau shalat, tapi bila 'quru' mu berlalu maka bersucilah kemudian shalatlah pada waktu di antara 'quru' yang satu hingga 'quru' berikutnya."*[202] Hadits ini sudah dijelaskan terdahulu.

Abu Daud berkata, Qatadah meriwayatkan dari Urwah, dari Zainab, dari Ummu Salamah رضي الله عنها, sesungguhnya Ummu Habibah binti Jahsy رضي الله عنها mengalami istihadhah, maka Nabi ﷺ memerintahkannya untuk meninggalkan shalat hari-hari 'quru' baginya.[203]

Menganggap cacat hadits-hadits ini dengan alasan terjadi perubahan dari perawi atau diriwayatkan dari segi makna, maka sungguh alasan yang tidak perlu digubris dan dijadikan pertimbangan. Sekiranya hadits-hadits ini mendukung para penentangnya tentu mereka akan mengulang-ulangnya dan menampakkannya, bahkan mencela mereka yang menyelisihinya.

Mengenai perkataan kalian, "Allah ﷻ menjadikan kondisi tidak haid lagi (monopause) sebagai syarat melakukan 'quru' berdasarkan perhitungan bulan. Maka dari mana menjadi keharusan bahwa 'quru' adalah haid?" Kami katakan, karena Allah Ta'ala menjadikan bulan-bulan yang tiga sebagai ganti bagi 'quru' yang tiga. Allah Ta'ala berfirman, *"Perempuan-perempuan yang tidak haid lagi daripada isteri-isteri kamu."* (Ath-Thalaq: 4). Allah Ta'ala memindahkan mereka kepada perhitungan bulan ketika terhalang untuk melakukan apa yang digantikannya, yaitu haid. Ini menunjukkan bulan-bulan itu sebagai ganti daripada haid yang mereka tidak

---

[200] HR. Ahmad, 6/129, dari hadits Aisiyah, dan 420 serta 464, dari hadits Fathimah binti Abi Hubaisy.

[201] HR. Abu Daud, No. 297.

[202] HR. Abu Daud, No. 280.

[203] HR. Abu Daud, No. 281.

bisa mengalaminya lagi, bukan sebagai pengganti masa suci. Persoalan ini cukup jelas.

*** Jawaban Atas Klaim Tentang Kelemahan Hadits Iddah Perempuan Budak Adalah Dua Kali Haid**

Perkataan kalian, "Hadits Aisyah ﵂ memiliki cacat karena adanya perawi bernama Muzhahir bin Aslam serta penyelisihan Aisyah atas riwayat itu." Maka kami hanya akan berhujjah atas kamu seperti dalil yang kamu jadikan sanggahan terhadap kami, bahwa talak ditinjau dari pihak kaum wanita bukan dari pihak laki-laki. Semua ulama kamu yang menulis tentang metode khilaf (perselisihan), atau yang berdalil bahwa talak laki-laki budak adalah dua kali talak, niscaya menyanggah kami berdasarkan hadits ini. Dia mengatakan, "Nabi ﷺ menjadikan talak seorang laki-laki budak sebanyak dua kali talak.," lalu dia menjadikan acuan talak pada pihak laki-laki budak pada pihak perempuan. Namun dia menjadikan acuan masa iddah pada pihak perempuan seraya berkata, "Masa iddah perempuan budak adalah dua kali haid."

Maha suci Allah, hadits tersebut menjadi selamat daripada cacat periwayatan jika ia menjadi dalil bagi kamu. Namun apabila yang menyelisihi kamu berdalil dengan hadits tersebut, maka beragam cacat periwayatan akan menyelimuti hadits itu. Alangkah serupanya hal ini dengan perkataan seorang penyair:

*Tampak bergejolak sebelum sampai pada kamu*

*Jika telah sampai mendapat sambutan hangat hingga menjadi baik.*

Kami hanyalah menakar menggunakan sha' (alat takar) yang kamu pakai menakar untuk kami, tidaklah dikurangi dan tidak pula dilebihkan. Tidak diragukan, Muzhahir adalah perawi yang tidak dapat dijadikan hujjah. Akan tetapi tidak ada halangan jika haditsnya dijadikan pendukung dan penguat. Sementara dalil utama ada pada hadits lainnya.

Adapun memvonis cacat bagi hadits tersebut dengan alasan penyelisihan Aisyah ﵂ terhadapnya, maka di manakah pernyataan ini dari asas yang kamu sebutkan, bahwa penyelisihan seorang perawi tidaklah mengharuskan untuk menolak haditsnya, dan yang dijadikan pegangan adalah hadits yang diriwayatkannya bukan pendapatnya. Kamu sudah memaparkan cukup banyak contoh di mana para ulama berpegang kepada hadits-hadits dan bukan penyelisihan perawinya. Sebagaimana kamu menerima riwayat Ibnu Abbas yang mengandung keterangan tetapnya hubungan pernikahan meski isteri telah dijual (apabila dia seorang budak), dan me-

ninggalkan pendapat beliau bahwa penjualan budak adalah talak bagi budak tersebut.

Adapun penolakan kalian terhadap hadits Ibnu Umar رضي الله عنهما, "Talak perempuan budak adalah dua kali talak, dan quru` baginya adalah dua kali haid," karena adanya perawi bernama Athiyah Al-'Aufi, maka meski dia telah dinyatakan lemah oleh mayoritas ulama hadits, namun beberapa ulama mentolelir haditsnya dan menyebutkannya dalam kitab-kitab *As-Sunan.* Yahya bin Ma'in berkata tentang riwayat Abbas ad-Dauri dari beliau, "Haditsnya sahlih (bisa dijadikan hujjah)." Abu Ahmad bin Adi رحمه الله berkata, "Beberapa perawi *tsiqah* (terpercaya) meriwayatkan darinya, dan meskipun statusnya lemah namun haditsnya dapat ditulis, walaupun tidak dapat sandaran secara tersendiri."

Adapun penolakan kalian terhadap hadits itu dengan alasan bahwa mazhab Ibnu Umar 'quru' adalah masa suci, tidaklah disangsikan bahwa mazhab ini akan melahirkan *syubhat* (keragua-raguan) pada hadits tersebut. Akan tetapi ini bukanlah pertama kalinya satu hadits di mana perawinya memiliki pendapat yang menyelisihinya. Jadi yang dijadikan acuan adalah hadits yang diriwayatkannya bukan pandangan mazhabnya. Ini juga jawaban atas penolakan kamu terhadap hadits Aisyah رضي الله عنها dengan alasan madzhabnya. Sungguh hadits-hadits tidak dikritik dengan sebab adanya penyelisihan para perawi terhadapnya.

### * Jawaban Tentang Iddah Perempuan Khulu' dengan Satu Kali Haid

Adapun penolakan kalian terhadap hadits perempuan khulu (dicerai karena tuntutannya), dan perintah beliau ﷺ untuk menjalani masa iddah selama satu kali haid, maka kami sama sekali tidak berpendapat seperti kandungan hadits tersebut. Para ulama dalam masalah ini memiliki dua pendapat. Kedua-duanya adalah riwayat dari Imam Ahmad.

*Pertama*, masa iddahnya adalah tiga kali haid. Ini adalah pendapat Asy-Syafi'i, Malik, dan Abu Hanifah.

*Kedua*, masa iddahnya adalah satu kali haid. Ini adalah pendapat Amirul mukminin Utsman bin Affan, Abdulah bin Umar, Abdullah bin Abbas, dan juga merupakan mazhab Aban bin Utsman, dan pendapat Ishaq bin Rahawaih, serta Ibnu Al-Mundzir. Pendapat inilah yang shahih ditinjau dari segi dalilnya. Hadits-hadits yang menyebutkan masalah tersebut tidak ada penentangnya sama sekali. Qiyas juga mengharuskannya sebagai hukum. Masalah ini akan kami paparkan lebih lanjut ketika menguraikan hukum Rasulullah ﷺ tentang masa iddah perempuan khulu.'

Mereka berkata, penyelisihan kami terhadap hadits masa iddah perempuan yang khulu' dengan satu kali haid pada sebagian konsukuensinya, berupa bolehnya menjalani masa iddah dengan sekali haid, bukanlah alasan bagi kamu untuk menyelisihi konsekuensi hadits tersebut bahwa 'quru' adalah haid. Walaupun kami menyelisihinya pada satu hukum, namun kami sepakat dengannya pada hukum yang lain, yaitu bahwa 'quru' adalah haid. Adapun kamu telah menyelisihinya dalam dua perkara sekaligus. Demikianlah, di samping bahwa mereka yang mengatakan, 'quru' adalah haid, dan juga mengatakan perempuan yang khulu' menjalani masa iddahnya satu kali haid, berarti dia telah selamat dari konsekuensi ini, lantas apakah sanggahan kamu terhadap pendapatnya?

*** Bantahan Terhadap Perbedaan Antara *Istibra`* dan Iddah**

Adapun perkataan kalian tentang perbedaan antara *Istibra`* dan haid, bahwa iddah menjadi wajib karena menunaikan hak suami, maka ia dikhususkan pada waktu yang menjadi hak suami," maka ini pernyataan yang tidak ada unsur kebenaran padanya. Karena hak suami pada isteri adalah menikmatinya baik pada saat haid maupun di masa suci. Hak suami tidaklah khusus pada masa suci dari haid. Iddah tidak pula khusus pada masa suci dan tidak masa haid. Kedua waktu tersebut terhitung sebagai bagian dari masa iddah. Tidak berulangnya *istibra`* (memastikan kesucian rahim) tidaklah menghalangi kedudukannya sebagai suatu masa suci yang diapit dengan dua masa keluarnya darah haid, sama halnya dengan 'quru' bagi perempuan yang ditalak. Dengan demikian perbedaan tersebut bukanlah sesuatu yang berarti.

Tentang perkataan kalian, "Berkumpulnya dua 'quru' kepada masa suci, yang mana suami mencampuri isterinya pada masa tersebut, maka menjadikan masa suci sebagai tanda."

Jawabannya, ini mengharuskan bahwa masa iddah adalah dua quru` semata. Karena waktu di mana terjadi hubungan intim tidak ada indikasinya kepada kesucian rahim sama sekali, melainkan yang menunjukkannya adalah dua quru` setelahnya, dan ini menyelisihi ketentuan nash syara.' Lalu ini bukan suatu konsekuensi bagi yang menjadikan makna 'quru' adalah haid. Karena haid sendiri adalah suatu tanda. Karena inilah, memastikan kesucian rahim perempuan budak dicukupkan dengan satu kali haid.

Adapun perkataan kalian, "Quru' bermakna berkumpul, dan haid berkumpul pada masa suci," jawabannya telah diuraikan sebelumnya, bahwa

kata yang bermakna berkumpul adalah yang berakhiran huruf *illat* (alif, waw, dan ya), bukan yang berakhiran hamzah.

Sedangkan perkataan kalian, "Masuknya huruf 'ta' pada kata 'tsalaatsah', menunjukkan bahwa bentuk tunggal kata 'quru' adalah jenis laki-laki (mudzakkar), dan ia adalah masa suci." Maka jawabannya dikatakan, bentuk tunggal kata 'quru' adalah 'qar`u', termasuk jenis laki-laki (mudzakkar). Masuknya huruf 'ta' pada bilangannya karena mempertimbangkan lafazhnya, walau yang dimaksudkannya adalah haid. Sama jika dikatakan, *jaa`anii tsalaatsah anfus* (tiga orang datang menemuiku). Digunakan kata 'tsalatsah' yang menunjukkan pembilangnya adalah jenis laki-laki karena memperhatikan lafazhnya. Meski yang datang itu adalah perempuan. *Wallahu A'lam.*

## Pasal

### * Perkataan Mereka yang Menyamakan Antara Iddah Perempuan Merdeka dan Perempuan Budak

Cakupan umum ayat tentang tiga masa iddah telah dijadikan hujjah bagi yang berpendapat bahwa masa iddah bagi perempuan merdeka dan perempuan budak adalah sama. Abu Muhammad bin Hazm berkata, "Masa iddah perempuan budak yang telah menikah karena ditalak atau ditinggal mati suaminya, serupa dengan masa iddah perempuan merdeka, tanpa ada perbedaan. Karena Allah telah memberitahukan kepada kita tentang masa-masa iddah di dalam Al-Qur`an. Allah berfirman, *"Dan perempuan-perempuan yang ditalak menahan diri selama tiga quru`."* (Al-Baqarah: 228), dan firman-Nya, *"Orang-orang yang meninggal dunia di antara kamu dan meninggalkan isteri-isteri, (hendaklah para isteri itu) menahan dirinya (ber'iddah) empat bulan sepuluh hari."* (Al-Baqarah: 234), dan firman-Nya, *"Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (monopause) di antara isteri-isteri kamu, jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya), Maka masa iddah mereka adalah tiga bulan; dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang belum haid. Adapun perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya."* (Ath-Thalaq: 4).

Allah Ta'ala telah memberitahukan ketika membolehkan kepada kita menikahi perempuan budak, maka bagi perempuan-perempuan budak ini diharuskan menjalani masa iddah tersebut. Allah ﷻ tidaklah membedakan antara perempuan merdeka dan perempuan budak dalam masalah itu.

Rabbmu tabaraka wata'ala tentu tidaklah lupa. Serupa dengan perkataan kami telah dinukil pula dari ulama terdahulu (salaf). Muhammad bin Sirin رحمه الله berkata, "Aku tidak berpendapat iddah bagi perempuan budak melainkan sama dengan iddah perempuan merdeka, kecuali jika dalam hal itu terdapat keterangan Sunnah, maka Sunnah lebih berhak untuk diikuti." Beliau berkata, Ahmad bin Hambal menyebutkan bahwa pendapat Makhul adalah, "Iddah perempuan budak pada setiap keadaan sama seperti iddah perempuan merdeka." Ini adalah pendapat Abu Sulaiman, dan seluruh ulama madzhab kami. Demikian pernyataan beliau رحمه الله.

*** Perkataan Mereka yang Berpendapat Iddah Perempuan Budak Adalah Separuh Iddah Perempuan Merdeka**

Mayoritas kaum muslimin telah menyelisihi beliau (Ibnu Hazm) dalam masalah itu. Mereka berkata, "Iddah perempuan budak adalah separoh iddah perempuan merdeka." Ini adalah pendapat para ahli fiqih Madinah; Sa'id bin Al-Musayyib, Al-Qasim, Salim, Zaid bin Aslam, Abdulah bin Utbah, Az-Zuhri, Malik, dan juga para ahli fiqih Mekah semisal, Atha bin Abi Rabah, Muslim bin Khalid serta selain mereka, dan pendapat para ahli fiqih Bashrah seperti Qatadah, serta para ahli fiqih Kufah semisal, Ats-Tsauri, Abu Hanifah, dan para murid beliau rahimahumullah. Ia juga adalah pendapat ahli fiqih hadits semisal Ahmad, Ishaq, Asy-Syafi'i, Abu Tsaur, dan selain mereka.

Pendahulu mereka dalam hal itu adalah kedua khalifah Rasyidin; Umar bin Al-Khaththab dan Ali bin Abi Thalib رضي الله عنهما, sebagaimana diriwayatkan melalui jalur shahih dari mereka berdua. Dan juga merupakan pendapat Abdullah bin Umar رضي الله عنهما seperti diriwayatkan Malik dari Nafi' dari beliau, "Masa iddah perempuan budak adalah dua kali haid, dan masa iddah perempuan merdeka adalah tiga kali haid." Sebagaimana ia adalah pendapat Zaid bin Tsabit seperti dikutip Az-Zuhri, dari Qabishah bin Dzu`aib, dari Zaid bin Tsabit, "Masa iddah perempuan budak adalah dua kali haid dan masa iddah perempuan merdeka adalah tiga kali haid." Hammad bin Zaid meriwayatkan dari Amr bin Aus Ats-Tsaqafi bahwa Umar bin Al-Khaththab رضي الله عنه berkata, "Seandainya aku dapat menjadikan masa iddah perempuan budak satu setengah haid niscaya aku akan melakukannya." Lalu seseorang berkata kepada beliau, "Wahai Amirul mukminin, Jadikanlah masa iddahnya sebulan setengah."

Abdurrazzaq berkata, Ibnu Juraij menceritakan kepada kami dia berkata, Abu Az-Zubair mengabarkan kepadaku, bahwa dia mendengar Jabir

bin Abdullah berkata, "Umar menjadikan iddah perempuan budak dua kali haid, yakni perempuan budak yang ditalak."[204]

Abdurrazzaq juga meriwayatkan dari Ibnu Uyainah, dari Muhammad bin Abdurrahman, dari Sulaiman bin Yasar, dari Abdullah bin Utbah bin Mas'ud, dari Umar ﷺ, "Seorang budak menikah dua kali, dan melakukan talak dua kali. Perempuan budak menjalani masa iddah dengan dua kali haid. Jika dia tidak haid maka masa iddahnya dua bulan—atau beliau berkata–satu setengah bulan."[205]

Abdurrazzaq menyebutkan pula dari Ma'mar, dari Al-Mughirah, dari Ibrahim An-Nakha'i, dari Ibnu Mas'ud beliau berkata, "Ditetapkan bagi budak setengah daripada dera, lalu tidak ada baginya setengah daripada *rukhshah* (keringanan)."[206]

Ibnu Wahb berkata, "Sejumlah ahli ilmu mengabarkan kepadaku bahwa Nafi', Ibnu Qusaith, Yahya bin Said, Rabi'ah, dan beberapa ulama lainnya di antara sahabat Rasulullah ﷺ serta ulama generasi tabi'in berkata, "Iddah bagi perempuan budak adalah dua kali haid."

Ibnu Wahb berkata, Hisyam bin Saad mengabarkan padaku, dari Al-Qasim bin Muhammad bin Abi Bakar Ash-Shiddiq ﷺ dia berkata, "Iddah perempuan budak adalah dua kali haid."

Al-Qasim berkata, "Perlu diketahui, hal ini tidak terdapat dalam Kitab Allah Ta'ala, dan kami tidak mengetahui sunnah dari Rasulullah ﷺ tentangnya, hanya saja urusan kaum muslimin telah berlalu di atas pendapat ini. Pada pembahasan terdahulu telah dikemukakan hadits ini secara spesifik. Begitu pula perkataan Al-Qasim dan Salim di dalamnya kepada utusan sang khalifah saat itu. Di mana disebutkan, "Katakan padanya, sesungguhnya amalan ini tidak terdapat dalam Kitab Allah dan sunnah Rasulullah ﷺ, akan tetapi kaum muslimin telah mengamalkannya." Mereka berkata, "Seandainya dalam masalah tersebut tidak diketahui selain perkataan Umar, Ibnu Mas'ud, Zaid bin Tsabit, dan Abdullah bin Umar, maka itu sudah mencukupi."

Dalam perkataan Ibnu Mas'ud ﷺ, "Kamu menjadikan bagi perempuan budak setengah daripada dera dan kamu tidak menjadikan baginya setengah daripada *rukhshah* (keringanan)?" Terdapat dalil bahwa

---

[204] HR. Abdurrazzaq No. 12875, dan *sanad*nya shahih.

[205] HR. Abdurrazzaq No. 12872, dan Al-Baihaqi 7/425, *sanad*nya shahih.

[206] HR. Abdurrazzaq No. 12879, dan para perawinya *tsiqah* (terpercaya) hanya saja *sanad*nya munqathi' (terputus). Ibrahim tidak mendengar riwayat dari Ibnu Mas'ud.

para sahabat berpedoman kepada qiyas (analogi) dan makna serta menyamakan yang serupa dan sepadan.

Oleh karena atsar ini menyelisihi pendapat ulama Zhahiriyah, baik dalam perkara pokok maupun cabang, maka Ibnu Hazm mengkritik atsar tersebut dan mengatakan, "Atsar ini tidak shahih dari Ibnu Mas'ud." Beliau berkata, "Perkataan ini sangatlah jauh dari seorang awam, lalu bagaimana dikatakan berasal dari orang semisal Ibnu Mas'ud?"

Hanya saja yang menjadikan beliau berani mengkritik atsar tersebut, karena ia berasal dari Ibrahim An-Nakha'i, dari Ibnu Mas'ud. Abdurazzaq meriwayatkannya dari Ma'mar, dari Al-Mughirah, dari Ibrahim. Adapun Ibrahim tidak mendengar riwayat dari Abdullah, akan tetapi perantara antara beliau dan Ibnu Mas'ud adalah murid-murid Ibnu Mas'ud semisal Al-Qamah dan selainnya. Ibrahim berkata, "Apabila aku mengatakan, 'Abdullah berkata', maka artinya beberapa orang telah meriwayatkan kepadaku dari Ibnu Mas'ud. Tetapi apabila aku mengatakan 'fulan berkata dari beliau', maka atsar tersebut dari seseorang yang telah saya sebutkan namanya." Atau seperti apa yang beliau katakan.

Sudah diketahui, antara Ibrahim dan Abdullah terdapat imam-imam *tsiqah* (tepercaya), dan beliau tidak sekalipun menyebutkan perawi yang tertuduh pendusta, atau mendapatkan kritik keras, atau seorang perawi yang *majhul* (tidak diketahui). Guru-guru beliau yang menerima riwayat dari Abdullah adalah para syaikh yang mulia lagi terhormat. Keadaan mereka seperti ungkapan, "Pelita-pelita negeri Kufah."

Setiap orang yang memiliki kemahiran dalam periwayatan hadits, apabila mendapati Ibrahim mengatakan, "Abdullah mengatakan," maka mereka tidak ragu-ragu menetapkan atsar tersebut sah berasal dari beliau (Abdullah). Walaupun selain beliau yang berada pada tingkatannya, jika dia mengatakan, "Abdullah berkata," niscaya tidak memberi kemantapan bagi kita atas perkataannya. Riwayat Ibrahim dari Abdullah sama seperti riwayat Ibnu Al-Musayyib dari Umar dan riwayat Malik dari Ibnu Umar. Karena para perantara antara mereka dan para sahabat ﷺ, jika mereka sebutkan, niscaya akan didapati sebagai orang-orang paling mulia, paling *tsiqah*, paling jujur, dan mereka tidaklah menyebutkan selain orang-orang tersebut.

Baiklah kita tinggalkanlah Ibnu Mas'ud dalam masalah ini. Namun bagaimana beliau –Ibnu Hazm- dapat menyelisihi Umar, Zaid, dan Ibnu Umar, sementara mereka adalah kaum yang paling mengetahui Kitab Allah dan sunah Rasul-Nya, dan juga bagaimana beliau menyelisihi amalan kaum muslimin, dan tidak mengacu kepada pendapat seorang sahabatpun

juga, serta tidak bersandar kepada hadits shahih, atau pun hasan. Bahkan keumuman urusannya sangalah jelas bagi seluruh umat ini. Ia bukan masalah yang tersembunyi dalil-dalilnya atau pun tempatnya sehingga hanya didapatkan oleh satu atau dua orang tanpa manusia lainnya. Sungguh ini adalah suatu kemustahilan yang amat nyata.

Seandainya kita berupaya menyebutkan atsar-atsar dari ulama generasi tabi'in bahwa iddah perempuan budak adalah separoh daripada iddah perempuan mereka, niscaya hal itu akan sangat panjang. Kemudian jika anda mencermati konteks ayat yang menyebutkan iddah, anda akan menjumpai ayat tersebut tidaklah menyinggung tentang perempuan budak, melainkan hanya berkaitan dengan perempuan merdeka. Allah subhanahu berfirman, *"Perempuan-perempuan yang ditalak handaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru.' tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat. dan suami-suaminya berhak merujukinya dalam masa menanti itu, jika mereka (para suami) menghendaki ishlah. dan para perempuan mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf."* (Al-Baqarah: 228), hingga firman-Nya, *"Tidak halal bagi kamu mengambil kembali sesuatu yang telah kamu berikan kepada mereka, kecuali kalau keduanya khawatir tidak akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah. Jika kamu khawatir bahwa keduanya (suami isteri) tidak dapat menjalankan hukum-hukum Allah, maka tidak ada dosa atas keduanya tentang bayaran yang diberikan oleh isteri untuk menebus dirinya."* (Al-Baqarah: 229). Ayat ini berkaitan dengan perempuan merdeka bukan budak. Karena tebusan seorang budak diberikan kepada majikannya dan bukan kepada dirinya sendiri. Setelah itu Allah Ta'ala berfirman, *"Kemudian jika suami mentalaknya (sesudah talak yang kedua), maka perempuan itu tidak lagi halal baginya hingga dia menikah dengan suami lain. Kemudian jika suami yang lain itu menceraikannya, maka tidak ada dosa bagi keduanya (bekas suami pertama dan isteri) untuk menikah."* (Al-Baqarah: 230). Allah Ta'ala menyerahkan hal tersebut kepada keduanya. Sementara rujuk tersebut bila berkaitan dengan hak perempuan budak niscaya diserahkan kepada majikannya, bukan kepada dirinya sendiri, berbeda dengan perempuan merdeka, di mana rujuk tersebut diserahkan kepadanya atas izin walinya.

Demikian juga firman Allah Ta'ala tentang iddah perempuan yang ditinggal mati suaminya, "Orang-orang yang meninggal dunia di antara kamu dan meninggalkan isteri-isteri (hendaklah para isteri itu) menangguhkan dirinya (ber'iddah) empat bulan sepuluh hari. Kemudian apabila telah habis

'iddahnya, maka tiada dosa bagimu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang patut." (Al-Baqarah: 234). Masa iddah ini hanyalah berlaku bagi perempuan merdeka. Adapun bagi perempuan budak, dia tidaklah berbuat sekehendak dirinya sama sekali. Ini berkaitan dengan masa iddah yang pokok. Adapun masa iddah berdasarkan perhitungan bulan, maka ia adalah cabang, dan sebagai ganti.

Adapun iddah yang dikaitkan dengan melahirkan kandungan, maka perempuan merdeka dan perempuan merdeka adalah sama, sebagaimana mazhab para sahabat Rasulullah ﷺ, ulama tabi'in, dan praktik kaum muslimin. Ini adalah intisari fiqih, sesuai dengan Kitab Allah dalam pemberian separoh daripada dera bagi perempuan budak. Tidak diketahui adanya penyelisihan dari sahabat berkaitan dengan masalah itu. Pemahaman para sahabat Rasulullah ﷺ tentang maksud Allah Ta'ala, lebih utama daripada pemahaman generasi belakangan yang menyimpang dari pemahaman mereka. Wabillahit-Taufiq.

Tidaklah diketahui dari seorangpun ulama salaf yang menyamakan iddah perempuan merdeka dengan perempuan budak selain Muhammad bin Sirin dan Makhul. Adapun Ibnu Sirin, beliau tidaklah menegaskan hal itu. Beliau hanya menyampaikan pandangannya dan menggantungkannya, karena tidak adanya sunnah yang harus diikuti. Sedangkan pendapat Makhul tidak memiliki *sanad* (rantai periwayatan), melainkan hanya hikayat dari beliau oleh Imam Ahmad رحمه الله. Hal seperti ini tidaklah diterima oleh ulama Zhahiriyah, dan juga tidak shahih. Dengan demikian, tidak tersisa seorangpun dari ulama salaf bersama dengan kamu selain pendapat Ibnu Sirin yang digantungkan, karena tidak adanya sunnah yang dapat diikuti. Padahal tidak diragukan lagi bahwa sunnah Umar bin Al-Khaththab رضي الله عنه dalam permasalahan itu adalah sunnah yang patut dikuti, dan tidak seorangpun sahabat yang menyelisihi beliau. *Wallahu a'lam.*

### * Iddah Perempuan Budak yang Belum Baligh

Apabila dikatakan, "Bagaimana mugkin kamu mengklaim adanya kesepakatan para sahabat dan seluruh umat dalam masalah itu, sementara telah shahih dari Umar bin Al-Khaththab رضي الله عنه, bahwa masa iddah perempuan budak yang belum baligh adalah tiga bulan, dan hal serupa dinukil pula melalui jalur shahih dari Umar bin Abdul Azis, Mujahid, Al-Hasan, Rabi'ah, Al-Laits bin Sa'ad, Az-Zuhri, Bakr bin Al-Asyaj, Malik dan murid-murid beliau, dan Ahmad bin Hanbal pada salah satu riwayat dari beliau.

Padahal sudah diketahui bersama, beberapa bulan bagi perempuan yang tidak haid lagi (menopause) dan anak perempuan yang masih kecil, adalah ganti dari tiga quru`. Hal ini menunjukkan bahwa penganti bulan itu pada budak perempuan adalah tiga 'quru`."

Jawabannya, ulama yang berpendapat seperti ini, mereka juga yang berpendapat bahwa iddah perempuan budak adalah dua kali haid. Mereka telah mengeluarkan fatwa tentang keduanya sekaligus. Adapun mengenai iddah menurut perhitungan bulan maka mereka memiliki tiga pendapat. Yaitu pendapat Imam Asy-Syafi'i, dan tiga riwayat dari Imam Ahmad. Kebanyakan riwayat dari Imam Ahmad mengatakan iddah perempuan budak adalah dua bulan. Beberapa murid beliau telah meriwayatkannya dari beliau. Ia juga merupakan salah satu di antara dua riwayat dari Umar bin Al-Khaththab ﷺ. Al-Atsram dan selainnya menyebutkannya dari beliau.

Hujjah bagi pendapat ini, bahwa iddah perempuan budak berdasarkan 'quru' adalah dua kali haid, maka setiap satu bulan dijadikan sebagai ganti satu kali haid.

Pendapat yang kedua, iddah bagi perempuan budak adalah sebulan setengah. Pendapat ini diriwayatkan oleh Al-Atsram dan Al-Maimuni dari beliau (Imam Ahmad). Ini juga adalah pendapat Ali bin Abi Thalib, Ibnu Umar, Ibnu Al-Musayyib, Abu Hanifah, dan Asy-Syafi'i menurut salah satu pendapatnya. Hujjah pendapat ini, bahwa membagi bulan adalah perkara yang mungkin, maka ia dapat dibagi dua, berbeda dengan 'quru.' Sserupa dengan kasus ini, apabila orang ihram diharuskan membayar denda senilai setengah mud karena berburu di saat haji, maka jika dia ingin menggantinya dengan puasa, maka tidaklah sah kecuali berpuasa sehari penuh.

Pendapat yang ketiga, iddah perempuan budak adalah tiga bulan penuh. Ini adalah salah satu riwayat dari Umar ﷺ serta pendapat ketiga Imam Asy-Syafi'i, di mana beliau termasuk di antara mereka yang kamu sebutkan.

Menurut mereka, perbedaan menjalani iddah berdasarkan perhitungan 'quru' dan perhitungan bulan, bahwa menjadikan bulan-bulan sebagai acuan adalah untuk mengetahui kesucian rahimnya daripada janin, dan hal tersebut tidak akan tercapai kecuali tiga bulan, baik pada perempuan merdeka maupun perempuan budak. Sebab kehamilan berupa nutfah selama empat puluh hari, lalu berbentuk gumpalan darah selama empat puluh hari, kemudian berbentuk gumpalan daging selama empat puluh hari. Maka tiga bulan adalah fase ketiga yang mungkin tampak padanya kehamilan. Sama saja perempuan itu merdeka atau budak. Berbeda halnya dengan 'quru', karena sekali masa haid adalah tanda yang jelas menunjuk-

kan kesucian rahim. Oleh karena itu dicukupkan dengannya bagi perempuan budak. Apabila budak tersebut dinikahkan maka dia telah mengambil suatu keserupaan dengan perempuan merdeka. Dan jadilah dia lebih mulia daripada budak-budak lainnya. Maka dijadikan iddahnya di antara dua masa iddah yang ada.

Asy-Syaikh dalam kitab *Al-Mughni* berkata, "Barang siapa menyanggah pendapat ini niscaya dia mengatakan pendapat tersebut menyelisihi konsensus sahabat, karena mereka berbeda kepada dua pendapat yang pertama, dan kapan mereka berselisih pada dua pendapat, maka tidak diperbolehkan mengadakan pendapat yang ketiga, karena akan mengakibatkan vonis salah kepada mereka, serta keluarnya kebenaran dari pendapat mereka.

Saya katakan, bahwa ini bukanlah pengadaan pendapat yang ketiga, melainkan pendapat tersebut adalah salah satu di antara dua riwayat dari Umar. Ibnu Wahb dan selainnya menyebutkan riwayat tersebut. Lalu pendapat ini dipegang pula oleh ulama tabi'in dan selain mereka seperti telah kami sebutkan.

## Pasal

### * Iddah Perempuan yang Berhenti Haid (Menopause) dan Perempuan yang Belum Haid (Masih Kecil)

Adapun iddah perempuan yang telah berhenti haid (menopause), dan yang belum haid (masih kecil), maka Allah ﷻ telah menerangkannya dalam Kitab-Nya, Allah Ta'ala berfirman, *"Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (monopause) di antara isteri-isteri kamu, jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya), maka masa iddah mereka adalah tiga bulan; dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang belum haid."* (QS, Ath-Thalaq: 4).

### * Batasan Seorang Perempuan Dianggap Berhenti Haidh (Menopause)

Para ulama telah simpang siur dalam menetapkan batasan seorang perempuan dianggap berhenti haid (menopause). Di antara mereka ada yang membatasinya pada usia lima puluh tahun. Mereka berkata, "Perempuan tidak haid lagi pada usia setelah lima puluh tahun." Ini adalah pendapat Ishaq dan riwayat dari Ahmad رحمه الله. Para ulama yang menyatakan pendapat ini berhujjah dengan perkataan Aisyah رضي الله عنها, "Apabila

perempuan telah berusia lima puluh tahun, maka dia sudah melalui fase daripada masa haid."

Kalangan ulama lainnya memberi batasan enam puluh tahun. Mereka berkata, "Perempuan tidak haid lagi setelah usia enam puluh tahun." Ini adalah riwayat kedua dari Ahmad. Lalu di sana terdapat riwayat ketiga dari beliau, yaitu membedakan antara perempuan Arab dan selainnya. Mereka memberi batasan usia enam puluh tahun bagi perempuan Arab dan lima puluh tahun bagi perempuan ajam (non Arab).

Kemudian dinukil pendapat keempat dari Imam Ahmad, bahwa darah yang keluar antara usia lima puluh tahun sampai enam puluh tahun adalah darah yang diragukan statusnya, maka perempuan yang mengalaminya tetap mengerjakan puasa, shalat, dan mengganti puasa yang wajib. Ini adalah pendapat yang dipilih oleh Al-Khiraqi.

Sementara itu terdapat riwayat kelima dari beliau, bahwa jika darah tersebut keluar seperti biasanya dan berulang-ulang setelah usia lima puluh tahun, maka darah tersebut adalah darah haid, jika tidak demikian maka bukan darah haid.

*** Madzhab Imam Asy-Syafi'i Tentang Batasan Seorang Perempuan Dianggap Berhenti Haidh (Menopause)**

Adapun Asy-Syafi'i ﷺ tidak memiliki pernyataan tekstual tentang batasan waktu tertentu bagi masa menopause. Namun beliau memiliki dua cara untuk mengetahuinya. *Pertama*, bahwa menopause dapat diketahui dari masa menopause kerabat-kerabatnya. *Kedua*, mengacu kepada masa menopause seluruh kaum wanita.

Berdasarkan pendapat pertama, apakah yang dijadikan patokan seluruh kerabatnya, ataukah perempuan-perempuan yang menjadi 'ashabahnya, ataukah perempuan-perempuan yang berada di negerinya? Ada tiga pendapat. Lalu apabila dikatakan, yang menjadi acuan adalah kerabat-kerabatnya, dan kebiasaan mereka berlainan, maka apakah yang dijadikan acuan kebiasaan yang paling sedikit dari mereka ataukah yang paling banyak, ataukah kepada perempuan yang paling ringkas kebiasaan-nya di alam ini? Terdapat pula tiga pandangan.

Pendapat kedua Asy-Syafi'i ﷺ, bahwa yang menjadi acuan adalah seluruh kaum wanita. Lalu ulama madzhab Syafi'i berselisih tentang apakah pada acuan itu memiliki batasan tertentu? Terdapat dua tinjauan. *Pertama*, ia tidak memiliki batasan sama sekali, dan ini adalah makna lahir daripada pernyataan beliau. *Kedua*, memiliki batasan. Kemudian mereka –

ulama madzhab Syari'i- berbeda lagi dalam menentukan batasannya menjadi dua pandangan. *Pertama*, batasannya adalah enam puluh tahun. Ia adalah pendapat Abu Al-Abbas bin Al-Qaash dan Syaikh Abu Hamid. *Kedua*, enam puluh dua tahun. Hal ini dikatakan oleh Abu Ishaq dalam *Al-Muhadzdzab* dan Ibnu Ash-Shabbagh dalam *Asy-Syamil*.

Adapun ulama pengikut Imam Malik ﷺ, mereka sama sekali tidak memberikan batasan pada masa menopause.

Ulama lainnya, di antara mereka Syaikhul islam Ibnu Taimiyah mengatakan, masa seorang perempuan berhenti haid (menopause) berbeda-beda seiring dengan perbedaan kaum wanita. Tidak ada batasan yang standar bagi kaum wanita dalam hal itu. Maksud dari ayat, bahwa masa menopause bagi masing-masing kaum wanita adalah dari dirinya sendiri. Karena menopause dalam ayat disebutkan dengan lafazh 'ya`su' (putus asa) dan ia adalah kebalikan dari kata 'rajaa' (harapan). Apabila perempuan telah putus asa mengalami haid, dan dia tidak lagi berharap mengalaminya, maka perempuan tersebut adalah perempuan menopause, walaupun dia baru berusia empat puluh tahun ataupun usia semisalnya. Sementara perempuan lainnya belumlah memasuki masa menopause walau dia telah berusia lima puluh tahun.

Az-Zubair bin Bakkar menyebutkan, bahwa sebagian ulama mengatakan, "Perempuan tidak lagi melahirkan pada usia lima puluh tahun kecuali perempuan Arab, dan perempuan Arab tidak lagi melahirkan pada usia enam puluh tahun kecuali perempuan Quraisy." Beliau berkata, "Hindun binti Abu Ubaidah bin Abdullah bin Rabi'ah melahirkan Musa bin Abdullah bin Hasan bin Hasan bin Ali bin Abi Thalib ﷺ ketika usia beliau telah mencapai enam puluh tahun."

Dinukil pula melalui jalur shahih dari Umar bin Al-Khaththab ﷺ tentang perempuan yang ditalak, lalu dia mengalami haid sekali atau dua kali haid, kemudian haidnya berhenti dan dia tidak mengetahui penyebabnya, maka perempuan tersebut harus menunggu selama sembilan bulan, jika ternyata dia hamil (maka iddahnya sampai melahirkan), dan jika tidak hamil maka dia menjalani masa iddah selama tiga bulan. Sebagian besar ulama sependapat dengan beliau dalam hal ini, di antara mereka Imam Malik, Ahmad, dan Asy-Syafi'i dalam pendapatnya yang lama. Mereka berkata, "Perempuan tersebut menahan diri (menunggu) selama masa kehamilan yang umum terjadi. Setelah itu dia menjalani masa iddah perempuan yang berhenti haidh (menopause). Setelah itu dia diperbolehkan untuk menikah walaupun usianya baru tiga puluh tahun atau empat puluh tahun.

Pendapat ini menunjukkan bahwa Umar bin Al-Khaththab ﷺ dan ulama salaf serta khalaf yang sependapat dengan beliau beranggapan perempuan dapat berhenti haidh (menopause) sebelum usia lima puluh tahun dan bahkan sebelum usia empat puluh tahun. Menurut mereka, masa menopause tidak memiliki batasan tertentu bagi kaum wanita. Bahkan semisal perempuan tersebut digolongkan menopause meski baru berusia tiga puluh tahun. Sementara perempuan lainnya belumlah mengalami masa menopause walau telah mencapai usia lima puluh tahun. Jikalau mereka berpendapat bagi perempuan yang haidnya telah berhenti dan tidak diketahui penyebabnya, mereka menjadikan masa menopause baginya setelah sembilan bulan, maka perempuan yang mengetahui penyebab haidnya berhenti, baik karena obat yang diketahui haid tidak akan kembali setelah minum obat itu, atau berdasarkan kebiasaan yang lumrah bagi perempuan tersebut dari jalur keluarga atau kerabatnya, maka tentu perempuan seperti ini lebih patut lagi dikategorikan sebagai perempuan menopause. Walau dia belum mencapai usia lima puluh tahun. Berbeda jikalau sebab berhentinya haid karena sakit, menyusui, atau kehamilan. Perempuan semacam ini bukan menopause, karena hal itu akan berakhir.

Di sini terdapat tiga tingkatan. *Pertama*, masa haid berhenti karena masa menopause yang maklum dan pasti. Di mana darah haidnya berhenti setahun demi setahun dan terus berkelanjutan hingga beberapa tahun berturut-turut. Kemudian suami mentalaknya pada masa itu. Maka perempuan ini menahan diri selama tiga bulan berdasarkan teks Al-Qur`an. Baik perempuan tersebut baru berusia empat puluh tahun, atau kurang darinya, atau lebih. Perempuan seperti ini lebih pantas untuk menahan diri selama tiga bulan dibandingkan perempuan yang putuskan oleh sahabat dan mayoritas ulama untuk menahan diri selama sembilan bulan kemudian ditambah tiga bulan. Karena perempuan itu masih haid dan ditalak dalam keadaan haid, lalu masa haidnya berhenti seketika setelah talak terjadi padanya, dan dia tidak mengetahui penyebab terhentinya darah haid tersebut. Apabila perempuan seperti itu dikenakan hukum sebagaimana hukum perempuan-perempuan menopause setelah berakhirnya masa kehamilan yang umum terjadi, lalu bagaimana lagi dengan perempuan yang ditalak pada saat dia telah menopause?

Oleh karena itulah, Qadhi Ismail berkata dalam kitab *Ahkam Al-Qur`an*, "Apabila Allah ﷻ telah menyebutkan masa menopause disertai adanya keraguan, di mana Allah berfirman, *"Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (monopause) di antara isteri-isteri kamu, jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya), maka masa iddah mereka adalah tiga bulan."* (Ath-Thalaq: 4), lalu diriwayatkan dari Umar bin Al-Khaththab ﷺ

lafazh yang sesuai dengan makna lahir Al-Qur`an, di mana beliau berkata, "Perempuan mana saja yang ditalak lalu dia mengalami haid satu atau dua kali, kemudian haidnya terhenti seketika, dan perempuan tersebut tidak mengetahui sebab terhentinya, maka hendaknya dia menunggu selama sembilan bulan, kemudian menjalani iddah selama tiga bulan," oleh karena perempuan tersebut tidak mengetahui penyebab haidnya terhenti, terjadilah keragu-raguan padanya, beliau pun menetapkan hukum atas perempuan tersebut dengan hukum ini, maka mengikuti hukum itu lebih mengikat dan lebih utama daripada –mengikuti- pendapat yang mengatakan, jika seorang laki-laki mentalak isterinya talak satu atau talak dua, lalu haidnya berhenti seketika sementara dia masih muda, maka perempuan tersebut haruslah menahan diri selama tiga puluh tahun dalam rangka menjalani masa iddah. Apabila dia melahirkan seorang anak setelah lebih dari dua tahun, maka tidak menjadi keharusan mengikutkan nasab anak kepada laki-laki yang mentalak. Sungguh pendapat ini menyelisihi pendapat yang telah menjadi kesepakatan kaum muslimin terdahulu. Karena mereka sepakat bahwa anak diikutkan nasabnya kepada si bapak selama si isteri berada dalam masa iddahnya. Lalu bagaimana bisa seseorang berkata, "Jika seorang laki-laki mentalak isterinya talak satu atau talak dua, dan antara perempuan itu dengan suaminya masih terdapat hukum-hukum suami isteri selama perempuan tersebut berada dalam masa iddahnya, berupa saling mewarisi dan hukum-hukum lainnya, namun jika perempuan itu melahirkan seorang anak lalu tidak diikutkan nasabnya kepada laki-laki yang mentalaknya. Secara lahir daripada iddah talak, bahwa ia dijadikan dari *dukhul* yang terjadi darinya anak, lalu bagaimana sehingga seorang perempuan menjalani masa iddah, tetapi anaknya tidak menjadi keharusan diikutkan nasabnya kepada laki-laki yang mentalaknya?

Aku berkata, ini adalah konsekuensi yang beliau tujukan kepada Abu Hanifah. Karena menurut beliau masa kehamilan paling singkat adalah dua tahun. Adapun perempuan yang diragukan iddahnya, maka ia senantiasa berada dalam masa iddah hingga mencapai usia menopause, lalu perempuan tersebut menjalani iddah seperti iddah perempuan-perempuan menopause. Konsekuensi ini mengikat pula bagi Imam As-Syafi'i pada pendapatnya yang baru. Hanya saja masa kehamilan menurut beliau adalah empat tahun. Apabila perempuan yang ditalak melahirkan anak sesudah itu, maka anak tersebut tidak diikutkan nasabnya kepada laki-laki yang mentalak, meski perempuan itu berada dalam masa iddahnya dari laki-laki yang mentalaknya.

Al-Qadhi Ismail berkata, putus asa itu sebagiannya lebih banyak dari sebagian lainnya, demikian juga dengan hilang harapan, berharap, dan dugaan. Perkara seperti ini pembahasannya akan meluas. Apabila dikatakan sesuatu darinya, maka akan ditempatkan pada kadar makna yang tampak darinya. Sebagai contoh, jika seseorang berkata, "Saya telah putus asa atas sakitku," berarti menurut dugaan kuat padanya tidak akan sembuh. Begitu pula perkataan "Saya telah putus asa atas orang pergi dariku," yakni menurut dugaan kuat padanya orang itu tidak kembali lagi. Seandainya seseorang berkata ketika orang pergi telah meninggal atau orang yang sakti telah wafat, "Saya putus asa atasnya," maka ucapan tersebut menurut orang-orang tidaklah sesuai pada tempat sebenarnya, kecuali jika makna yang diinginkannya tersurat jelas pada ucapannya. Misalnya dia mengatakan, "Saya berdebar-debar ketika sakitnya karena khawatir akan meninggal dunia, ketika dia telah meninggal dunia maka muncullah rasa putus asa itu," barulah ucapan tersebut dapat dialihkan kepada hal ini dan yang semisalnya. Hanya saja sebagian besar penggunaan kata 'putus asa' untuk sesuatu yang pada saat rasa putus asa timbul maka diprediksi hal itu tidak akan terjadi. Masing-masing daripada orang putus asa dan orang yang berharap, tidaklah mengetahui secara yakin apakah sesuatu itu akan terjadi atau tidak terjadi. Allah Ta'ala berfirman:

وَٱلْقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِى لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَٰتٍۭ بِزِينَةٍ

*"Dan perempuan-perempuan tua yang telah terhenti (dari haid dan mengandung) yang tiada berharap kawin (lagi), tiadalah atas mereka dosa menanggalkan pakaian mereka dengan tidak (bermaksud) menampakkan perhiasan."* (An-Nuur: 60)

Sementara berharap adalah lawan putus asa. Perempuan-perempuan yang telah lanjut usia masih memungkinkan untuk menikah, hanya saja yang umum dalam pandangan manusia, kaum laki-laki tidak berminat lagi pada mereka.

Demikian pula firman Allah Ta'ala:

وَهُوَ ٱلَّذِى يُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ مِنۢ بَعْدِ مَا قَنَطُوا۟

*"Dan Dia-lah yang menurunkan hujan sesudah mereka telah berputus asa."* (Asy-Syuura: 28)

Kata *'al-qunuuth'* (apatis) pada ayat itu adalah serupa dengan keputus asaan. Mereka sama sekali tidak mengetahui dengan seyakin-yakinnya bahwa hujan tidak akan turun, akan tetapi keputus asaan telah merasuki mereka ketika hujan terlalu lama tidak turun.

Dan firman allah Ta'ala:

حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسْتَيْـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا۟ جَآءَهُمْ نَصْرُنَا

*"Sehingga apabila para Rasul tidak mempunyai harapan lagi (tentang keimanan kaumnya) dan telah meyakini bahwa mereka telah didustakan, datanglah kepada para Rasul itu pertolongan kami."* (Yusuf: 110)

Ketika Allah menyebutkan para Rasul yang telah berputus asa, maka hal tersebut menunjukkan telah masuk dalam hati mereka rasa pesimis, namun tidak ada keyakinan hal tersebut. Karena keyakinan dalam hal itu hanyalah datang dari Allah Ta'ala, sebagaimana firman-Nya sehubungan kisah Nuh ﷺ:

وَأُوحِىَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ

*"Dan telah diwahyukan kepada Nuh, bahwasanya sekali-kali tidak akan beriman di antara kaummu, kecuali orang yang telah beriman (saja), karena itu janganlah kamu bersedih hati tentang apa yang selalu mereka kerjakan."* (Hud: 36)

Dan Allah berfirman pada kisah saudara-saudara Yusuf:

فَلَمَّا ٱسْتَيْـَٔسُوا۟ مِنْهُ خَلَصُوا۟ نَجِيًّا

*"Dan ketika mereka telah berputus asa darinya, maka mereka pun keluar mendapatkan keselamatan."* (Yusuf: 80)

Makna lahir ayat menunjukkan bahwa keputus asaan mereka bukanlah karena suatu keyakinan.

Ibnu Abi Uwais menceritakan kepada kami dia berkata, Malik menceritakan kepada kami, dari Hisyam bin Urwah, dari bapaknya, bahwa Umar bin Al-Khaththab ﷺ berkata dalam khutbah beliau, "Kamu telah mengetahui wahai sekalian manusia, harapan berlebihan (ambisi) adalah kemiskinan, dan keputus asaan adalah kekayaan. Apabila seseorang putus asa terhadap sesuatu maka dia merasa tidak memerlukannya." Tampak

Umar menjadikan keputus asaan berseberangan dengan harapan berlebihan (ambisi).

Aku mendengar Ahmad bin Al-Mu'addal melantunkan syair seseorang dari kaum terdahulu mengisahkan sifat untanya:

*Unta yang kuning keemasan dari keturunan bani al-'Abbas*

*Lalu aku menjadikannya bagai seekor kijang dalam kandangnya.*

*Mengeluarkan susu ketika mendengar suara ibsaas.*

*Sungguh jiwa di antara harapan dan putus asa.*[207]

Beliau menjadikan harapan berseberangan dengan keputus asaan.

Sulaiman bin Harb menceritakan kepada kami, Jarir bin Hazim menceritakan kepada kami, dari Al-A'masy, dari Sallaam bin Syurahbiil dia berkata, bahwa dia mendengar dari Habbah bin Khalid dan Sawwa' bin Khalid, keduanya mengunjungi Nabi ﷺ lalu berkata, "Ajarkanlah kepada kami sesuatu." Beliau ﷺ bersabda:

لَا تَيْأَسَا مِنَ الْخَيْرِ مَا تَهَزْهَزَتْ رُءُوسُكُمَا فَإِنَّ كُلَّ عَبْدٍ يُولَدُ أَحْمَرَ لَيْسَ عَلَيْهِ قِشْرَةٌ ثُمَّ يَرْزُقُهُ اللهُ وَيُعْطِيهِ

*"Janganlah kamu berdua berputus asa dari segala kebaikan selama kepala kamu berdua masih dapat digerakkan. Karena semua hamba dilahirkan dalam keadaan merah, tidak memiliki pakaian, kemudian Allah menganugerahkan padanya rizki dan pemberian."*[208]

Ali bin Abdullah menceritakan kepada kami dia berkata, Ibnu Uyainah menceritakan kepada kami dia berkata, Hisyam bin Abdul Malik berkata kepada Abu Hazim, "Wahai Abu Hazim, ada apakah denganmu?" Beliau berkata, "Sebaik-baik hartaku adalah kepercayaanku kepada Allah, dan keputus asaanku terhadap segala yang ada di tangan-tangan manusia." Beliau berkata, "Hai hal semacam ini sangatlah banyak untuk dikumpulkan."

---

[207] *Ibsaas* dilakukan ketika memerah susu, yaitu mengatakan kepada unta betina; *biss ... biss ...* Unta *basuus* adalah unta yang mengeluarkan susu ketika mendengar *ibsaas* (yakni perkataan *biss ... biss ...*). Dalam suatu idiom dikatakan; *al-inaas qabla ibsaas* (berlaku jinak sebelum mengatakan *biss ... biss ...*). Idiom ini ditujukan untuk seseorang yang bermuka manis ketika meminta sesuatu.

[208] HR. Ahmad 3/469, dan Ibnu Majah No. 4165 dalam kitab *Az-Zuhd*, Bab tawakkal dan yakin. Sallam bin Syurahbiil tidak seorangpun yang menganggapnya *tsiqah* (terpercaya) selain Ibnu Hibban. Adapun para perawi lainnya adalah para perawi yang *tsiqah* (terpercaya).

Syaikh kami berkata, "Perempuan dalam hal itu tidak memiliki kebiasaan terus menerus. Bahkan di antara mereka terdapat perempuan yang tidak mengalami haid walau telah baligh, dan di antara mereka ada yang haidnya sedikit dan masa 'quru' baginya saling berjauhan, sampai dia haid satu kali setahun. Karena inilah ulama sepakat bahwa waktu paling panjang antara dua haid adalah tidak terbatas. Sebagian besar kaum wanita mengalami haid satu kali dalam sebulan, dan sebagian lagi mengalami haid pada setiap seperempat bulan, lalu masa sucinya tiga perempat bulan. Kemudian di antara mereka ada yang menjalani fase bersih dari haid selama beberapa bulan karena kurangnya kesuburannya. Di antara mereka ada pula yang sangat cepat mengalami kekeringan, lalu haidnya terhenti, dan mengalami fase menopause meski dia belum lagi berusia lima puluh tahun, bahkan masih berusia empat puluh tahun. Namun di antara mereka ada yang tidak segera mengalami masa kering, dan dapat melampaui usia lima puluh tahun sementara dia masih haid."

Beliau berkata pula, "Tidak terdapat dalam Kitab Allah dan tidak juga dalam Sunnah adanya batasan masa menopause. Seandainya maksud perempuan menopause adalah yang telah berusia lima puluh tahun atau enam puluh tahun atau selain itu, maka tentu akan dikatakan, 'Dan perempuan-perempuan yang telah mengalami usia demikian... dan demikian...', dan tidak dikatakan, 'tidak haid lagi.' Di samping itu, diriwayatkan melalui jalur shahih dari sahabat ﷺ, bahwa menggolongkan seseorang yang terhenti masa haidnya sebelum usia itu sebagai perempuan yang telah menopause, sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya. Sementara kenyataannya, waktu menopause perempuan-perempuan bukanlah suatu yang disepakati. Begitu pula, Allah ﷻ berfirman, *'Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi.'* Seandainya masa tersebut memiliki waktu tertentu, maka seorang perempuan dan selainnya akan sama dalam mengenali masa menopause mereka, sementara Allah Ta'ala telah mengkhususkan bahwa perempuan-perempuan itulah yang merasa tak punya harapan lagi untuk haid. Sebagaimana Allah mengkhususkan kaum perempuan dengan firman-Nya, 'Dan perempuan-perempuan yang belum lagi haid.' Perempuan yang mengalami haid maka dialah yang kelak tak punya harapan untuk haid lagi. Ini berbeda dengan kondisi keragu-raguan. Karena Allah ﷻ berfirman, 'Apabila kamu ragu-ragu', tidak dikatakan, 'Apabila perempuan-perempuan itu ragu-ragu.' Yakni, jikalau kamu bimbang tentang hukum mereka dan meragukannya. Inilah yang dimaksudkan, bukan apa yang dimaksud beberapa ulama pakar tafsir, seperti diriwayatkan oleh Ibnu Abi Hatim dalam tafsir beliau, dari hadits Jarir dan Musa bin A'yun-dan lafazhnya adalah lafazh beliau-dari Mutharif bin Tharif,

dari Amr bin Salim, dari Ubay bin Ka'ab, dia berkata, Aku berkata, 'Wahai Rasulullah, beberapa orang di Madinah memperbincangkan iddah perempuan yang tidak disebutkan dalam Al-Qur`an, yaitu perempuan telah lanjut usia, perempuan yang masih kecil, dan perempuan-perempuan hamil.' Maka Allah ﷻ menurunkan firman-Nya pada surah ini, *'Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (monopause) di antara isteri-isteri kamu, jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya), maka iddah mereka adalah tiga bulan; dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang belum haid, sedangkan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya.'* (Ath-Thalaq: 4), maka iddah salah satu kelompok di antara mereka adalah hingga melahirkan kandungannya. Apabila dia telah melahirkan berarti iddahnya telah berakhir[209]. Dalam lafazh riwayat Jarir dikatakan, aku berkata, "Wahai Rasulullah, beberapa penduduk Madinah ketika turun ayat yang terdapat dalam surah Al-Baqarah tentang masa iddah kaum wanita, maka mereka berkata, 'Ada beberapa iddah bagi kaum wanita yang tidak disebutkan dalam Al-Qur`an, yaitu perempuan yang masih kecil, dan perempuan telah berusia lanjut dan telah berhenti haid, serta perempuan-perempuan hamil.'" Beliau berkata, "Maka turunlah ayat yang pendek tentang wanita, *'Dan perempuan-perempuan yang telah berhenti haid (menopause) di antara isteri-isteri kamu, jika kamu ragu-ragu.'"* (Ath-Thalaq: 4).

Kemudian beliau meriwayatkan dari Sa'id bin Jubair tentang tafsiran firman Allah Ta'ala, *"Dan perempuan-perempuan yang telah berhenti haid (menopause) di antara isteri-isteri kamu,"* yakni perempuan berusia lanjut yang tidak haid lagi, atau perempuan yang tidak menglami haid, mereka ini tidak iddah berdasarkan 'quru' sedikitpun juga. Lalu pada firman Allah, "Apabila kamu ragu-ragu." yaitu jika kamu meragukannya, maka masa iddah mereka adalah tiga bulan. Dari Mujahid tentang firman Allah Ta'ala, "Apabila kamu ragu-ragu," yakni kamu tidak mengetahui iddah perempuan telah berhenti haidh, atau iddah perempuan yang belum haid, iddah mereka adalah tiga bulan. Maka firman Allah Ta'ala, *"Apabila kamu ragu-ragu,"* yakni jika kamu bertanya tentang hukum mereka, dan kamu belum mengetahui hukum mereka hingga kamu meragukan hukum tersebut, maka sungguh Kami telah menerangkannya kepada kamu. Ia adalah penjelasan tentang nikmat-Nya bagi siapa yang meminta hal itu pada-Nya,

[209] Ibnu Katsir menyebutkannya pada juz 4/308 dari Ibnu Abi Hatim. Riwayat Amr bin Salim dari Ubai bin Ka'ab adalah riwayat mursal, lihat kitab *Jami' Al-Bayaan,* 28/141.

untuk menyingkirkan keragu-raguan dan kebimbangan dari dirinya. Berbeda dengan seseorang yang enggan menuntut ilmu.

Hal lain, kaum wanita tidaklah sama pada permulaan haid. Bahkan di antara mereka ada yang mengalami haid di usia sepuluh tahun, dua belas tahun, lima belas tahun, atau lebih tua dari usia itu. Maka demikian pula mereka tidaklah sama pada usia akhir haid yang merupakan usia menopause. Kenyataan merupakan bukti akan hal itu. Begitu pula, sesunguhnya mereka berselisih pendapat tentang perempuan yang baligh dan belum mendapatkan haid, apakah dia menjalani masa iddahnya sebanyak tiga bulan, ataukah iddahnya seperti perempuan yang haidnya terhenti dan tidak ketahui penyebabnya? Terdapat dua riwayat dari Ahmad tentang masalah tersebut.

Aku berkata, jumhur berpendapat bahwa perempuan tersebut menjalani masa haidnya selama tiga bulan. Mereka tidaklah menetapkan satu batasan tertentu bagi usia kanak-kanak berlakunya iddah berdasarkan perhitungan bulan, maka hendaknya demikian pula tidak terdapat batasan tertentu pada usia lanjut berlakunya iddah berdasarkan perhitungan bulan. Ini adalah suatu perkara yang tampak jelas. Segala puji bagi Allah Ta'ala.

## Pasal

Adapun masa iddah perempuan yang ditinggal mati suaminya, mulai berlaku dengan sebab kematian, baik perempuan tersebut telah dicampuri atau belum dicampuri, menurut kesepakatan ulama. Sebagaimana ditunjukkan oleh cakupan umum Al-Qur`an dan Sunnah. Para ulama sepakat pula bahwa pasangan suami isteri itu saling mewarisi meski belum terjadi hubungan intim. Mahar akan menjadi milik isteri jika mahar tersebut telah disebutkan ketika akad. Karena kematian, ketika ia adalah akhir dari suatu akad, maka hukum-hukum menjadi baku karenanya, sehingga keduanya saling mewarisi, mahar tetap menjadi miliki isri, dan iddah pun mesti dijalani.

Akan tetapi para ulama berbeda pendapat tentang dua masalah, yaitu:

*Pertama*, kewajiban menyerahkan mahar yang sepadan (dengan kebiasaan pada umumnya), apabila jumlah mahar belum disebutkan ketika akad. Imam Ahmad, Abu Hanifah, dan Asy-Syafi'i pada salah satu dari dua pendapat beliau mengharuskan menyerahkan mahar sepadan. Namun Imam Malik dan Asy-Syafi'i pada pendapat satunya tidak mengharuskannya. Adapun Rasulullah ﷺ telah menetapkan kewajiban menyerahkannya,

sebagaimana terdapat dalam Sunnah yang shahih lagi tegas, dari hadits Barwa' binti Wasyiq, seperti telah disebutkan sebelumnya. Kalaupun tidak terdapat keterangan dari Sunnah, niscaya qiyas mengharuskannya, karena kematian diposisikan seperti *dukhul* (terjadinya hubungan suami isteri) dalam hal penetapan mahar yang telah disebutkan secara spesifik, dan kewajiban menjalani masa iddah.

*Kedua*, apakah pengharaman menikahi anak tiri berlaku dengan sebab meninggalnya ibunya, sebagaimana pengharaman ini berlaku ketika si laki-laki telah *dukhul* dengan ibunya? Terdapat dua pendapat di kalangan sahabat dan keduanya adalah riwayat dari Ahmad.

Maksudnya, bahwa masa iddah pada kasus tersebut bukanlah untuk mengetahui kesucian rahim, karena masa iddah tersebut diharuskan sebelum adanya hubungan intim, berbeda dengan masa iddah karena talak.

### * Perbedaan Tentang Hikmah Iddah bagi Perempuan yang Ditinggal Mati Suami

Para ulama berbeda pendapat mengenai hikmah iddah bagi perempuan yang ditinggal mati suaminya, dan juga iddah selain itu. Dikatakan, hikmahnya untuk memastikan kesucian rahim. Akan tetapi pendapat ini mendapatkan kritikan dari banyak sisi, di antaranya: *Pertama,* iddah diwajibkan meski belum terjadi *dukhul* (hubungan intim) bagi perempuan yang ditinggal mati suaminya. *Kedua*, bahwa masa iddah adalah tiga quru`, sementara kesucian rahim cukup diketahui dengan sekali haid saja, seperti pada perempuan yang diharuskan *istibra.' Ketiga,* keharusan menjalani iddah tiga bulan bagi perempuan yang sudah dipastikan kesucian rahimnya, baik karena usianya yang masih kecil, atau karena telah berusia lanjut.

Sebagian lagi berpendapat amalan tersebut adalah prosesi peribadatan yang maknanya tidak dapat dijangkau akal. Akan tetapi pendapat ini rusak dari dua tinjauan. *Pertama*, dalam syariat Islam tidak terdapat hukum kecuali memiliki hikmah, walau sebagian kaum muslimin atau mayoritas mereka tidak dapat mencernanya dengan akal. *Kedua*, iddah tidak termasuk bagian peribadatan secara murni, melainkan padanya terdapat kemashlahatan untuk menjaga hak suami isteri, anak, dan laki-laki yang akan menikahi perempuan itu selanjutnya.

*** Hikmah Iddah bagi Perempuan yang Ditinggal Mati Suaminya Menurut Ibnu Taimiyah**

Syaikh kami berkata, adapun yang benar dikatakan; iddah perempuan yang ditinggal mati suaminya disyaritkan karena terputusnya tali pernikahan dan untuk menjaga hak suami. Karena itu, perempuan yang ditinggal mati suaminya menjalani masa iddah karena ditinggal mati, untuk menjaga hak suami. Masa iddah tersebut dijadikan sebagai penjaga atas hak akan pernikahan ini yang memiliki nilai dan kedudukan. Dengan hal ini akan tercapai pemisah antara pernikahan pertama dan pernikahan kedua. Sehingga kedua pernikahan itu tidak langsung bersambung. Tidakkah anda perhatikan, ketika hak Rasulullah ﷺ demikian agungnya, maka para isteri beliau ﷺ diharamkan dinikahi sepeninggalnya. Atas dasar ini pula ia menjadi hak Rasulullah ﷺ secara khusus. Sebab para isteri beliau ﷺ di dunia adalah isteri-isteri beliau ﷺ di akhirat nanti, berbeda dengan manusia lainnya. Seandainya diharamkan bagi seorang perempuan menikah dengan selain mantan suaminya, tentu perempuan yang ditinggal mati akan mendapatkan mudharat, sebab bisa saja suami kedua lebih baik baginya daripada suami pertama. Hanya saja sekiranya seorang perempuan merawat anak-anak suami pertama, niscaya dia terpuji karena hal itu, dan menjadi sesuatu yang disukai baginya. Dalam sebuah hadits disebutkan, *"Aku dan seorang perempuan yang kedua pipi merah kehitam-hitaman, seperti kedua jari ini pada hari kiamat –dan beliau mengisyaratkan dengan jari tengah dan jari telunjuk-. Seorang perempuan yang ditinggal mati oleh suaminya, dan dia memiliki kedudukan serta kecantikan, lalu dia menahan dirinya untuk mengasuh anak-anak yatim dari suaminya, hingga mereka berpisah atau mereka meninggal dunia."*[210]

Apabila sebab yang mengharuskan pengharaman perempuan ditinggal mati suami telah tegak, maka tidak ada batasan minimal bagi perempuan tersebut untuk berdiam diri dalam masa iddahnya, di mana dahulu kaum perempuan jahiliyah berdiam diri –dalam masa iddahnya- selama setahun, kemudian Allah meringankannya menjadi empat bulan dan sepuluh hari. Pernah ditanyakan kepada Sa'id bin Al-Musayyab, "Apa urusan sepuluh hari?" Beliau menjawab, "Itulah saat ditiupkan ruh." Dari masa ini akan tercapai kesucian rahim jika diperlukan dan pemenuhan hak suami jika tidak sudah dipastikan rahim suci daripada janin.

---

[210] HR. Ahmad, 6/29, dan Abu Daud, No. 5149 dalam kitab Al-Adab, Bab keutamaan orang yang mengurus anak yatim, dari hadits Auf bin Malik Al-Asyja'i, dan pada *sanad*nya terdapat An-Nuhaas bin Qahm, beliau seorang perawi yang lemah.

# Pasal

*** Hikmah Iddah Talak**

Adapun masa iddah talak, maka inilah yang menjadi permasalahan, karena tidak mungkin menguraikan alasannya seperti di atas, sebab iddah talak diharuskan setelah adanya hubungan intim, di mana talak adalah pemutus bagi pernikahan. Karena inilah, mahar yang telah disebutkan jumlahnya pada saat akad mesti diberikan separohnya, sementara mahar yang sepadan digugurkan darinya.

Dikatakan—dan hanya Allah pemberi taufiq kepada kebenaran–masa iddah talak diwajibkan agar supaya suami memiliki kesempatan untuk rujuk kepada isterinya. Pada masa iddah tersebut terdapat hak bagi suami, hak Allah, hak anak, dan juga hak bagi laki-laki yang akan menikahi perempuan yang ditalak tersebut.

Adapun hak suami adalah kesempatan untuk rujuk dalam masa iddah. Hak Allah Ta'ala adalah keharusan bagi perempuan tersebut untuk tetap berada dalam rumah, sebagaimana Allah ﷻ telah tegaskan, dan ini pula dinyatakan secara tekstual oleh Imam Ahmad dan merupakan mazhab Abu Hanifah. Hak anak adalah agar nasabnya tidak kabur di mana tak diketahui pasti siapakah di antara kedua laki-laki yang menjadi suami ibunya yang telah menanamkan benihnya. Sedangkan hak perempuan adalah mendapatkan nafkah pada masa iddah, dikarenakan dia adalah isteri, mewarisi dan diwarisi.

Hal yang menunjukkan masa iddah adalah hak suami adalah firman Allah Ta'ala:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا

*"Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu menikahi perempuan-perempuan yang beriman, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya, maka sekali-sekali tidak wajib atas mereka iddah bagi kamu yang kamu diminta menyempurnakannya."* (Al-Ahzab: 49)

Firman-Nya, *"Maka sekali-kali tidak wajib atas mereka iddah bagi kamu,"* dalil bahwa masa iddah bagi laki-laki adalah keharusan atas perempuan.

Begitu pula firman Allah Ta'ala:

وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ

*"Dan suami-suami mereka lebih berhak untuk mengembalikan mereka dalam masa itu."* (Al-Baqarah: 228)

Allah Ta'ala menjadikan suami lebih berhak untuk mengembalikan perempuan yang dia talak selama masa iddah. Ini adalah hak bagi suami. Apabila masa iddah adalah selama tiga quru` atau tiga bulan, maka masa penungguan cukup lama, agar suami bisa memikirkan urusannya dengan baik, apakah dia akan tetap menahan isterinya ataukah akan melepaskannya, sebagaimana Allah ﷻ jadikan bagi seseorang yang melakukan *ilaa'** untuk menunggu selama empat bulan agar diketahui keputusannya, apakah dia akan menahannya atau mentalaknya. Pilihan bagi yang mentalak sama dengan pilihan bagi yang melakukan *ilaa.'* Hanya saja seseorang yang melakukan *ilaa'* diberikan masa empat bulan, sebagaimana dijadikan masa kemudahan selama empat bulan, agar mereka memikirkan dengan baik urusan tersebut.

Di antara perkara yang memperjelas hal itu, bahwa Allah ﷻ berfirman:

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ

*"Apabila kamu mentalak isteri-isteri kamu, lalu mereka mencapai akhir iddahnya, maka rujuklah kepada mereka dengan cara yang ma'ruf, atau ceraikanlah mereka dengan cara yang ma'ruf (pula)."* (Al-Baqarah: 231)

Mencapai akhir iddah sampai dan berakhir padanya. Mencapai akhir iddah pada ayat ini maknanya adalah melampaui masa iddah. Sementara dalam firman Allah Ta'ala, *"Dan apabila mereka telah mencapai masa iddah mereka, maka rujuklah kepada mereka dengan cara yang ma'ruf,"* yaitu mendekatinya dan menghampirinya.

Kemudian dalam masalah tersebut terdapat dua pendapat. *Pertama*, bahwa masa tersebut adalah batasan waktu, yaitu ketika memasuki haid yang ketiga, atau terputusnya darah haid dari si perempuan, atau pada haid yang keempat. Berdasarkan pendapat ini, maka masa tersebut tidaklah berada dalam kekuasaan si perempuan. Sebagian berkata, bahkan ia

* Yakni seseorang yang bersumpah untuk tidak mendatangi dan mencampuri isterinya dalam waktu tertentu–penerj.

berkaitan dengan perbuatan perempuan yang ditalak, mandinya setelah suci dari haid, sebagaimana dikatakan oleh mayoritas sahabat. Alasannya, sebagaimana dengan sebab mandi dari haid maka si perempuan dihalalkan bagi suami menggaulinya, dan dihalalkan pula bagi perempuan itu menyerahkan dirinya pada suaminya. Mandi menurut mereka -mayoritas Sahabat- adalah syarat dalam pernikahan dalam artian akad, dan juga pada pernikahan dalam artian hubungan intim

*** Apakah Mandi Setelah Suci dari Haidh dan Setelah Sempurnanya Iddah Merupakan Syarat pada Akad Nikah dan Hubungan Intim?**

Pada ulama dalam masalah itu memiliki empat pendapat.

*Pertama*, mandi bukanlah syarat, baik pada pernikahan dalam artian akad maupun pernikahan dalam artian hubungan suami isteri. Ini merupakan pendapat ulama Zhahiriyah.

*Kedua*, mandi adalah syarat pada kedua bentuk pernikahan tersebut. Ini adalah pendapat Ahmad dan mayoritas sahabat sebagaimana hikayat dari mereka dan telah disebutkan sebelumnya.

*Ketiga*, mandi adalah syarat pada pernikahan dalam artian hubungan intim, bukan pada pernikahan dalam artian akad. Pendapat ini dikatakan oleh Malik dan Asy-Syafi'i.

*Keempat*, mandi adalah syarat pada keduanya, atau yang menggantikan kedudukanya, yaitu hukum suci seiring dengan berlalunya waktu shalat, dan terputusnya haid setelah berlalu sebagian besar daripada waktunya. Pendapat ini dikatakan oleh Abu Hanifah. Apabila suami rujuk kepada perempuan yang dia talak sebelum perempuan itu mandi, maka mandi yang dilakukan oleh perempuan tersebut untuk hubungan intim suaminya terhadapnya, dan jika suami tidak rujuk, maka mandi tersebut bertujuan menghalalkan dirinya untuk dinikahi laki-laki lain. Dengan sebab mandi akan terealisasi kesempurnaan haid dan pemenuhannya. Sebagaimana firman Allah Ta'ala:

وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ۚ

*"Dan janganlah kamu mendekati mereka hingga mereka bersih. Dan apabila mereka telah bersih, maka datangilah mereka dari arah yang Allah perintahkan bagi kamu."* (Al-Baqarah: 222)

Allah ﷻ telah memerintahkan perempuan untuk menahan diri dalam masa iddah selama tiga quru`. Apabila waktu tiga quru` telah berlalu maka masa iddahnya telah sampai. Allah Ta'ala tidaklah mengatakan jika ber-

akhir dua quru` maka perempuan itu telah terpisah dari suaminya. Suami diberi pilihan ketika masa iddah telah sampai antara menahan isterinya (rujuk) atau melepaskannya (cerai).

Makna lahir Al-Qur`an sesuai dengan pemahaman sahabat ﷺ. Bahwa pada masa berakhirnya 'quru' yang ketiga, suami diberi pilihan antara rujuk dengan cara yang makruf atau melepaskannya dengan cara yang baik. Berdasarkan hal ini maka mencapai masa iddah dalam Al-Qur`an hanyalah satu dan tidak terbagi menjadi dua bagian. Bahkan ia tercapai dengan memenuhi dan menyempurnakan masa waktunya. Sama seperti firman Allah yang mengabarkan tentang penghuni neraka:

وَبَلَغْنَآ أَجَلَنَا ٱلَّذِىٓ أَجَّلْتَ لَنَا

*"Dan kami telah sampai kepada waktu yang telah Engkau tentukan bagi kami."* (Al-An'am: 128). Dan firman-Nya:

فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِىٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ

*"Apabila mereka telah sampai pada batasan mereka, maka tiada dosa bagi kamu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang patut."* (Al-Baqarah: 234)

Hanya saja mereka yang mengatakan, makna 'mencapai batasan waktu' adalah beriringan dengannya, beralasan bahwa setelah si perempuan menjadi halal untuk dilamar, maka suami tidak memiliki hak yang tersisa untuk rujuk dengannya. Suami lebih berhak atas si isteri selama dia belum menjadi halal kepada laki-laki. Apabila seorang perempuan telah halal bagi laki-laki lain untuk menikahinya, maka laki-laki mantan suaminya termasuk di antara salah satu laki-laki yang bisa melamarnya. Sumber dugaan ini, bahwa jika perempuan telah mencapai batasan waktu, niscaya dia halal dinikahi laki-laki lain. Akan tetapi Al-Qur`an tidaklah menunjukkan seperti demikian, bahkan Al-Qur`an menjadikan bagi perempuan untuk menahan diri selama tiga quru`, lalu disebutkan jika perempuan tersebut telah mencapai batasan waktunya, maka dia dapat dirujuk dengan cara yang ma'ruf, atau dipisahkan dengan cara yang baik. Allah ﷻ telah menyebutkan rujuk dan pemisahan ini di akhir ayat tentang talak. Allah Ta'ala berfirman:

ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِ ۖ فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ ۗ

*"Talak (yang dapat dirujuki) dua kali, setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara yang ma'ruf atau menceraikan dengan cara yang baik."*

(Al-Baqarah: 229). Kemudian Allah berfirman:

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ

*"Apabila kamu mentalak isteri-isteri kamu, lalu habis masa iddahnya, maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan mantan suaminya."* (Al-Baqarah: 232)

Ini adalah pernikahannya dengan laki-laki yang mentalaknya di mana dia lebih berhak terhadapnya. Larangan tersebut lebih mempertegas hak suami. Tidak terdapat keterangan dalam Al-Qur`an jika seorang perempuan mencapai batas waktu niscaya telah halal bagi semua laki-laki yang hendak melamarnya. Bahkan yang ada bahwa pada kondisi tersebut; bisa saja suami menahan (rujuk) dengan cara ma'ruf, atau menceraikan dengan cara yang baik. Apabila dia menceraikannya dengan cara yang baik, maka saat itulah perempuan tersebut halal bagi yang hendak melamarnya.

Berdasarkan uraian ini, keterangan dalam Al-Qur`an sangatlah jelas, bahwa apabila perempuan telah mencapai batas waktunya selama tiga quru` dengan terhentinya darah haid, maka suami dapat memilih antara rujuk sebelum perempuan tersebut mandi, sehingga perempuan itu mandi dengan status sebagai isterinya, atau dia menceraikannya dan perempuan itu mandi lalu menikahi siapa yang dia dikehendaki. Dengan ini dapat diketahui kedudukan pemahaman para sahabat ﷺ, dan bahwa generasi setelah mereka, ijtihad tertinggi mereka adalah memahami apa yang dipahami para sahabat serta mengetahui apa yang mereka katakan.

Apabila dikatakan, apabila suami dibolehkan untuk merujuk isteri dalam semua masa tersebut selama si isteri belum bersuci daripada haidh, lalu perintah untuk memilih antara talak atau tidak dikaitkan dengan tercapainya batasan waktu iddah?

Jawabannya, agar menjadi jelas bahwa si perempuan dalam masa iddah tersebut menahan diri karena mengingat hak suami. Sebab makan *at-tarabbush* (menahan diri) adalah menunggu. Maka si perempuan menunggu apakah suami akan merujuknya ataukah mentalaknya? Perintah menentukan pilihan ini adalah sesuatu yang telah ditetapkan bagi suami dari awal masa iddah hingga akhirnya. Sebagaimana seseorang yang melakukan *ilaa'* disuruh menentukan pilihan untuk kembali dan tidak mentalak. Di sini, ketika Allah memerintahkan para suami menentukan pilihan setelah mencapai batas waktu, maka penentuan pilihan dari suami sebelum batas waktu tersebut adalah lebih utama dan lebih layak. Namun melepaskan dengan cara yang baik hanyalah mungkin jika telah mencapai

batas waktu. Adapun sebelum masa itu, si perempuan berada dalam masa iddah.

Bisa saja dikatakan, melepaskan dengan cara yang baik akan berpengaruh padanya ketika masa iddah berakhir. Akan tetapi makna lahir Al-Qur`an menunjukkan hal yang berbeda dengannya. Karena Allah Ta'ala menjadikan melepas dengan cara yang baik setelah sampai batas waktu. Padahal dimaklumi bahwa tidak rujuk adalah sesuatu yang sudah ada sejak awal masa iddah. Maka yang benar makna 'melepaskan' di sini adalah mengembalikan si perempuan kepada keluarganya setelah berakhirnya masa iddah, dan sekaligus melepaskan tanggung jawab terhadapnya. Karena suami memiliki hak menahan isterinya selama masa iddah. Apabila perempuan itu mencapai batas waktunya, maka kalau suami rujuk niscaya dia dapat menahan isterinya, dan kalau dia tidak rujuknya maka dia diharuskan untuk melepaskan isterinya dengan cara yang baik. Perkara yang menunjukkan hal ini adalah firman Allah berkaitan dengan perempuan ditalak sebelum dicampuri:

فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا

*"Maka sekali-sekali tidak wajib atas mereka iddah bagi kamu, yang kamu minta mereka menyempurnakannya. Maka berilah mereka mut'ah (pemberian) dan lepaskanlah mereka itu dengan cara yang sebaik-baiknya."* (Al-Ahzab: 49)

Allah memerintahkan melepas dengan baik dan bukan iddah. Maka dapatlah diketahui 'membebaskannya' adalah makna melepaskannya. Sebagaimana dikatakan, *"sarraha Al-maa` wan-Naaqah,"* yakni dia membiarkan air itu mengalir atau unta itu pergi. Dengan sebab pembiaran dan pelepasan ini maka sempurnalah talak dan pembebasan bagi si perempuan. Adapun sebelum itu pembebasan belum sempurna. Bahkan sebelumnya suami boleh menahan isterinya atau melepaskannya. Meski suami melakukan talak, Allah Ta'ala tetap menjadikannya sebagai orang lebih berhak terhadap perempuan itu, selama masih dalam penungguan, lalu masa penungguan dijadikan tiga 'quru' untuk suami. Keterangan ini didukung pula oleh sejumlah perkara lainnya.

*Pertama*, pembawa syariat menjadikan masa iddah perempuan yang khulu' (menuntut cerai) selama satu kali haid. Sebagaimana tercantum melalui jalur shahih dalam Sunnah dan juga telah dikukuhkan oleh Utsman bin Affan, Ibnu Abbas, dan Ibnu Umar رضي الله عنهم. Abu Ja'far bin An-Nuhhas menyebutkan dalam kitab *Nasikh wa Al-Mansukh* adanya kesepakatan para sahabat tentang itu. Ini pula mazhab Ishaq dan Ahmad bin Hambal pada

riwayat beliau yang paling shahih ditinjau dari dalil, sebagaimana akan dijelaskan lebih detail tak lama lagi insya Allah. Ketika perempuan yang khulu' (menuntut cerai) tidak bisa dirujuk, bahkan dia mensucikan rahimnya dengan satu kali haid, sebab dia telah menebus dirinya dari suami, sehingga dia terpisah dari suaminya dan menguasai dirinya sendiri, maka suami tidak lebih berhak untuk menahannya, sehingga tidak ada faidah memperpanjang masa iddah. Bahkan maksud iddahnya hanya sebatas mengetahui kesucian rahimnya. Oleh karena itu cukup apabila telah diketahui kesucian rahimnya.

*Kedua*, perempuan yang hijrah dari negeri kafir yang memerangi Islam, telah diterangkan dalam Sunnah bahwa dia memastikan kesucian rahimnya dengan satu kali haid, lalu dia menikah, seperti akan diuraikan nantinya.

*Ketiga*, Allah ﷻ tidaklah mensyariatkan bagi perempuan talak pisah setelah *dukhul* (terjadi hubungan intim) kecuali talak tiga. Semua talak yang terdapat dalam Al-Qur`an adalah talak raj'i (bisa rujuk). Allah Ta'ala menyebutkan tiga quru` pada talak raj'i, yangmana Allah Ta'ala syariatkan untuk hikmah ini. Adapun perempuan yang menebus dirinya (khulu'), maka penebusan dirinya bukanlah talak, melainkan khulu' yang tidak terhitung sebagai bagian dari tiga talak, dan yang disyariatkan pada khulu' adalah sekali haid.

Apabila dikatakan, masalah ini akan mendatangkan kritikan terhadap kamu ditinjau dari dua kasus.

*Pertama*, bagi perempuan yang telah memenuhi seluruh jumlah talaknya, maka perempuan tersebut menjalani masa iddah tiga quru`, padahal suami tidak memiliki peluang untuk rujuk kepadanya.

*Kedua*, bagi perempuan budak yang diberi hak pilih apabila telah dibebaskan, baik suaminya seorang yang mardeka atau budak, maka masa iddahnya adalah tiga quru` berdasarkan keterangan Sunnah. Sebagaimana dalam kitab *As-Sunan* dari hadits Aisyah رضي الله عنها, "Barirah diperintahkan untuk menjalani masa iddah seperti masa iddah perempuan merdeka."[211]

Dalam *Sunan Ibnu Majah* dikatakan, "Dia diperintahkan untuk menjalani masa iddah tiga kali haid dan tidak ada rujuk bagi suaminya kepada dirinya."[212]

---

[211] HR. Abu Dawud No. 2232 dalam kitab *Ath*-Thalaq, Bab perempuan budak dimerdekakan sementara dia bersuamikan orang merdeka atau budak, Ad-Daraquthni, hal. 414 ,dan Ahmad, 1/361, dari hadits Ibnu Abbas dan para perawinya *tsiqah*. Tapi kalimat, "masa iddah perempuan merdeka" tidak terdapat dalam *Sunan Abu Daud.*

[212] HR. Ibnu Majah No. 2077, Kitab *Ath*-Thalaq, Bab memberi pilihan kepada perempuan budak

*** Hikmah Sehingga Perempuan yang Ditalak Selamanya Tetap Menetap di Rumah Suaminya**

Jawaban atas kritikan tersebut adalah; talak yang mengharamkan isteri untuk dirujuk, maka tidak wajib padanya 'masa menunggu' agar suami bisa rujuk, bahkan suami diharamkan menikahinya. Hal ini sebagai hukuman bagi suami berupa memperpanjang masa keharaman perempuan itu baginya. Sekiranya diperbolehkan bagi si perempuan untuk menikah setelah diketahui kesucian rahimnya dengan satu kali haid saja, maka sangat mungkin perempuan itu dinikahi laki-laki lain lalu diceraikannya, baik bermaksud menghalalkannya untuk laki-laki yang mentalak tiga, ataupun tidak bermaksud menghalalkan. Jika ini terjadi, tentu si perempuan dengan mudah dan singkat bisa kembali lagi kepada laki-laki yang mentalak tiga tersebut. Sedangkan syariat telah mengharamkan perempuan atas suaminya setelah talak yang ketiga, sebagai hukuman atas suami. Sebab talak yang yang merupakan amalan halal namun dibenci Allah Ta'ala, hanya diperbolehkan bagi laki-laki sebatas keperluan, yaitu sebanyak tiga kali. Lalu perempuan diharamkan atas suaminya setelah talak tiga ini hingga dia menikahi laki-laki lain. Jadi di antara kesempurnaan hikmah, hendaknya si isteri tidak menikah kecuali setelah menunggu selama tiga quru`, dan hal ini tidak akan memberikan mudharat bagi isteri. Karena pada setiap kali talak terjadi, isteri tidak menikah hingga menunggu selama tiga quru`, jadi masa menunggu saat itu untuk memperhatikan maslahat suami, selama belum jatuh talak ketiga yang menjadikan isterinya haram baginya. Sementara masa menunggu setelah talak tiga adalah sebagai pelengkap hukuman bagi suami.

Pada dasarnya, suami yang mentalak tiga diberi hukuman berupa tiga perkata, orang yang dicintainya diharamkan baginya, masa menunggu si isteri dijadikan tiga quru`, dan perempuan itu tidak diperbolehkan kembali kepadanya hingga laki-laki lainnya mendekatinya sebagaimana layaknya seorang suami yang menginginkan apa yang disukainya dari isterinya tercinta. Masing-masing daripada hal itu merupakan bentuk hukuman menyakitkan bagi yang melakukan perkara dibenci dan tidak disukai Allah Ta'ala. Apabila telah diketahui sesudah talak tiga si isteri tidak lagi halal bagi suami kecuali setelah menjalani masa iddah dan menikah dengan suami lainnya, lalu perkara diserahkan kepada suami yang baru tersebut, dan si perempuan haruslah mencicipi madu suaminya dan begitu pula

---

jika dimerdekakan. *Sanad*nya shahih. Al-Bushairi menggolongkannya sebagai hadits shahih dalam kitab *Az-Zawaa`id*.

suami harus mencicipi madu isterinya, maka dapatlah diketahui bahwa maksud utama adalah membuat jera laki-laki yang mentalak tiga dan menjadikannya putus asa bisa kembali kepada mantan isterinya. Sungguh si isteri tidak akan kembali kepada laki-laki yang mentalaknya dengan talak tiga kecuali karena keinginannya dan bukan karena kehendak suaminya.

Padahal sudah dimaklumi, apabila suami kedua telah mengadakan pernikahan dengan segenap keinginannya, yaitu pernikahan yang Allah syariatkan atas seluruh hamba-Nya, dan dijadikan sebagai sebab untuk kemaslahatan mereka dalam kehidupan dunia dan akhirat, serta sebagai sebab tercapainya kasih sayang dan saling mencintai. Maka tidaklah dia menceraikan isterinya demi kepentingan suami pertama, bahkan dia akan mempertahankan isterinya. Tidak ada seorangpun di antara manusia mampu mengembalikan perempuan itu kepada suami pertama.

Apabila ditakdirkan terjadi perpisahan suami kedua dengan isterinya, baik karena ditinggal mati atau terjadi talak, sebagaimana pasangan suami isteri yang bercerai, maka dipebolehkan bagi suami pertama yang telah mentalak tiga, untuk kembali menikahi si perempuan. Sebagaimana seorang laki-laki diperbolehkan menikahi seorang perempuan yang ditalak suaminya. Ini adalah perkara yang Allah Ta'ala tidak haramkan dalam syariat Islam yang sempurna lagi mencakup seluruh syariat terdahulu. Berbeda dengan dua syariat yang ada sebelum kita. Karena pada syariat Taurat disebutkan apabila perempuan yang ditalak telah menikah dengan laki-laki, dia tidak halal selamanya bagi suaminya yang pertama. Dalam syariat Injil disebutkan suami tidak diperbolehkan mentalak isterinya sama sekali. Akhirnya datanglah syariat yang sempurna lagi utama ini tanpa cacat dari segala sisinya, paling bagus, serta paling maslahat bagi seluruh makhluk. Karena inilah sehingga nikah *tahlil* (menghalalkan perempuan dinikahi laki-laki yang telah mentalaknya dengan talak tiga) menyimpang dari seluruh syariat, akal, dan fitrah. Telah diriwayatkan melalui jalur shahih dari Nabi ﷺ tentang laknat bagi yang menghalalkan dan yang dihalalkan untuknya.[213] Laknat beliau ﷺ atas keduanya, bisa saja sebagai berita dari Allah Ta'ala akan terjadinya laknat Allah Ta'ala atas mereka berdua, dan bisa juga sebagai doa atas mereka berdua agar dijatuhi laknat. Ini menunjukkan pengharaman amalan tersebut, dan bahwa ia termasuk di antara dosa-dosa besar.

---

[213] Hadits Shahih sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya.

Maksudnya, keharusan menjalani tiga quru` pada talak yang tidak bisa rujuk lagi, termasuk penekanan pengharaman perempuan itu bagi suami yang pertama. Apalagi keharusan menjalani tiga 'quru' itu bukanlah sesuatu yang ulama ijma' atasnya. Menurut Ibnu Al-Lubaan Al-Faradhi[214] penulis kitab *Al-Iijaz* dan selainnya, perempuan yang ditalak tiga tidak ada sesuatu atasnya selain memastikan kesucian rahimnya satu kali haid. Hal ini disebutkan dari beliau oleh Abu Al-Hasan bin Al-Qadhi Abu Ya'la dan dia berkata, "Masalah; Apabila seorang laki-laki mentalak isterinya dengan talak tiga setelah *dukhul* (terjadi hubungan intim), maka iddahnya adalah tiga quru` apabila dia perempuan yang iddah dengan perhitungan 'quru.' Namun Ibnu Al-Lubaan berkata, 'Perempuan itu diharuskan *istibra* (memastikan kesucian rahimnya) dengan satu kali haid.' Adapun landasan kami adalah firman Allah Ta'ala: *"Dan perempuan-perempuan yang ditalak, maka hendaklah di amenunggu selama tiga quru`."*

Adapun Syaikhul Islam tidak menemukan pendapat ini. Oleh karena itu beliau hanya mengatakan bisa saja terjadi perbedaan pendapat padanya. Beliau berkata, "Apabila terdapat perselisihan, maka pendapat yang mengatakan tidak ada suatu keharusan bagi perempuan yang ditalak tiga, dan juga bagi perempuan budak yang dibebaskan lalu disuruh memilih, selain *istibra* (memastikan kesucian rahim), maka pendapat ini ada sisi benarnya." Kemudian beliau berkata, "Dan konsukuensi pendapat ini, perempuan menopause tidak perlu baginya iddah setelah talak yang ketiga." Lalu beliau melanjutkan, "Namun sepengetahuan kami, pendapat ini tidak seorangpun yang mengatakannya."

Perbedaan pendapat dalam masalah ini telah disebutkan pula oleh Abu Al-Husain, dia berkata, "Masalah; Apabila seorang laki-laki mentalak isterinya tengan talak tiga, dan isterinya termasuk perempuan yang tidak haid baik karena masih kecil atau karena telah renta, maka masa iddahnya adalah tiga bulan. Berbeda dengan Ibnu Al-Lubaan–yang berpendapatbahwa tidak ada masa iddah baginya. Dalil pegangan kami adalah firman Allah, *"Dan perempuan-perempuan yang telah berhenti haid (menopause) di antara isteri-isteri kamu, apabila kamu ragu-ragu, maka masa iddah mereka adalah tiga bulan, dan juga bagi perempuan-perempuan yang belum haid."*

---

[214] Beliau adalah Muhammad bin Abdullah bin Al-Hasan Al-Bashri bin Al-Lubaan Al-Faradhi Asy-Syafi'i, wafat tahin 402 H. Biografinya dapat dilihat dalam kitab *Siyar A'laam an-Nubala`* 17/653, *Tarikh Baghdad* 5/472, dan *Syadzaraat adz-Dzahab* 3/164-165.

Syaikh kami berkata, "Apabila Sunnah telah berlaku bahwa pada perempuan seperti ini diharuskan menjalani iddah tiga quru`, maka tidak diperbolehkan menyelisihinya. Walaupun bukan perkara yang disepakati. Bagaimana pula jika bersama Sunnah terdapat kesepakatan?" Beliau bersabda, "Dan sabda beliau ﷺ kepada Fathimah binti Qais, *'Jalanilah iddah'*, telah dipahami ulama bahwa dia menjalani masa iddah tiga quru`. Karena *istibra`* (kesucian rahim) terkadang juga dinamakan iddah." Aku berkata, seperti dalam hadits Abu Sa'id Al-Khudri tentang tahanan perang Authas. Beliau menafsirkan firman Allah Ta'ala, *"Dan perempuan-perempuan yang muhshan.,"* yakni perempuan-perempuan tawanan. Kemudian beliau berkata, "Mereka itu halal bagi kamu apabila telah melalui masa iddah." Dipahami bahwa beliau menjadikan *istibra* dengan arti iddah.

Beliau berkata pula, "Adapun hadits Aisyah رضي الله عنها, 'Bariroh diperintahkan untuk menjalani masa iddah selama tiga haid', adalah hadits mungkar[215]. Karena mazhab Aisyah رضي الله عنها tentang makna 'quru' adalah masa suci." Aku berkata, bagi ulama yang menjadikan iddah perempuan yang khulu' (menuntut cerai) adalah satu kali haid, maka lebih utama lagi menjadikan masa iddah karena semua jenis pembatalan nikah adalah satu kali haid. Karena khulu' yang merupakan kembaran dari talak dan sangat serupa dengannya, namun menurutnya tidak wajib padanya iddah tiga 'quru', maka tentu pemutusan hubungan pernikahan lebih utama dan lebih pantas tidak berlaku iddah, ditinjau dari beberapa tinjauan:

*Pertama*, sebagian besar ahli fiqih menjadikan khulu' sebagai talak yang mengurangi jumlah talak itu sendiri, berbeda dengan *fasakh* (pemutusan) nikah dengan sebab menikahi saudari susuan atau sebab yang semisalnya.

*Kedua*, Abu Tsaur dan yang sepedapat dengannya mengatakan apabila suami mengembalikan tebusan dari isteri, lalu isteri ridha pengembalian itu, dan rujuk kembali isterinya, maka mereka berdua diperbolehkan melakukan hal itu, berbeda dengan *fasakh* nikah.

*Ketiga*, khulu' memungkinkan rujuknya perempuan kepada suaminya dalam masa iddah melalui akad nikah yang baru. Berbeda dengan *fasakh* nikah karena menikahi saudara susuan, atau melebih jumlah yang seharusnya dinikahi, atau karena hubungan mahram, di mana tidak mungkin isteri kembali lagi kepada suami.

---

[215] Hadits ini telah disebutkan sebelumnya dan *sanad*nya shahih.

Maka keadaan ini lebih utama untuk dicukupkan padanya *istibra* (kesucian rahim) dengan sekali haid, dan maksudnya hanya sebatas mengetahui kesucian rahim si perempuan, seperti halnya perempuan-perempuan tawanan, perempuan yang berhijrah negeri yang memerangi kaum muslimin, perempuan yang khulu', dan pezina menurut pendapat yang palih tepat di antara dua pendapat ditinjau dari dalil syara', dan keduanya adalah dua riwayat dari Imam Ahmad.

## Pasal

### * Perbedaan Antara Iddah Perempuan yang Ditalak Raj'i (Bisa Rujuk) dan Perempuan yang Ditalak Baa`in (Tidak Bisa Rujuk)

Di antara perkara yang memperjelas perbedaan antara iddah perempuan yang ditalak raj'i dengan perempuan yang ditalak tiga, bahwa iddah perempuan yang talak raj'i dikarenakan hak suami. Perempuan pada talak ini berhak memperoleh nafkan dan tempat tinggal menurut kesepakatan ulama kaum muslimin. Akan tetapi, tempat tinggal perempuan yang ditalak apakah sama dengan tempat tinggal isteri, di mana suami diperbolehkan untuk semaunya, ataukah ditetapkan satu tempat tinggal baginya, dan dia tidak boleh keluar atau disuruh untuk keluar darinya? Terdapat dua pendapat. Pendapat yang kedua merupakan pandangan Imam Ahmad dan Abu Hanifah serta diindikasikan oleh Al-Qur`an. Sedangkan pendapat pertama adalah pandangan Imam Asy-Syafi'i serta sebagian ulama pengikut madzhab Ahmad.

Adapun yang benar adalah keterangan yang terdapat dalam Al-Qur`an. Bahwa tempat tinggal perempuan yang ditalak raj'i sama dengan tempat tinggal perempuan yang ditinggal mati suaminya. Walau keduanya secara suka rela menggugurkannya, tetap tidak diperbolehkan, sebagaimana iddah padanya maka demikian juga tempat tinggal. Berbeda dengan perempuan yang ditalak tiga, karena tidak ada tempat tinggal baginya, dan tidak ada pula kewajiban atasnya. Suami dapat mengeluarkannya dan dia juga boleh keluar sendiri, sebagaimana sabda Nabi ﷺ kepada Fathimah binti Qais, *"Tidak ada nafkah dan tidak ada tempat tinggal."*

### * Apakah Talak Raj'i Merupakan Hak Bagi Suami?

Adapun talak raj'i, apakah ia hak bagi suami dapat dia gugurkan dengan cara langsung melakukan talak 'baa`in' (tidak bisa rujuk), ataukah ia adalah hak Allah Ta'ala, dan suami tidak berhak menggugurkannya? Meski seseorang mengatakan, "engkau langsung ditalak pisah" tetap

berlaku rujuk, ataukah talak raj'i tersebut hak bagi suami isteri, bilamana keduanya saling ridha khulu' tanpa tebusan maka terjadi talak tiga dan tidak ada rujuk pada talak tersebut? Terdapat tiga pendapat: *Pertama*, mazhab Abu Hanifah, dan salah satu riwayat dari Ahmad. *Kedua*, mazhab Asy-Syafi'i dan riwayat yang kedua dari Ahmad, *Ketiga*, mazhab Malik, dan riwayat ketiga dari Ahmad.

Pendapat yang benar, talak raj'i adalah hak Allah Ta'ala, kedua suami isteri tidaklah berhak bersepakat menggugurkannya. Suami tidak diperbolehkan mentalak isterinya langsung talak tiga, meski si isteri meridhainya. Sebagaimana kedua suami isteri tidak diperbolehkan saling ridha untuk *fasakh* (memutuskan) pernikahan tanpa memberikan tebusan, menurut kesepakatan ulama.

Jika ada yang mengatakan, bagaimana sehingga diperbolehkan khulu tanpa tebusan menurut salah satu di antara dua pendapat dalam mazhab Malik dan Ahmad. Bukanlah ini tak lain adalah kesepakatan dari pasangan suami isteri untuk memutuskan pernikahan tanpa adanya tebusan?

Jawabannya, hanya saja yang dibolehkan Imam Ahmad pada salah satu dari dua riwayat beliau, adalah khulu tanpa tebusan jika ia sebagai talak. Adapun jika sebagai *fasak* (pemutusan) pernikahan, maka tidak diperbolehkan sesuai kesepakatan ulama. Demikian pendapat Syaikh kami ﷺ. Beliau berkata, "Sekiranya hal tersebut diperbolehkan, maka diperbolehkan bagi keduanya bersepakat mentalak *baa`in* berkali-kali tanpa mengurangi jumlah bilangan talak. Persoalannya diserahkan kepada keduanya. Apabila keduanya menginginkan talak itu masuk bagian tiga talak yang ada niscaya keduanya bisa melakukannya. Begitu pula jika keduanya menginginkan tidak memasukkannya pada bagian tiga talak niscaya keduanya dapat melakukannya. Maka konsukuensi pendapat ini, apabila si perempuan berkata, *"Tebuslah aku tanpa talak,"* maka terjadi perpisahan antara suami isteri itu tanpa talak. Suami dapat memilih ketika isteri memintanya, jika mau dia bisa menjadikannya talak raj'i, dan jika mau dia dapat menjadikannya talak talak tiga. Tentu saja hal ini tertolak. Karena kandungannya, suami dapat memilihi, jika mau dia dapat mengharamkan isterinya setelah talak tiga, dan jika mau dia tidak mengharamkannya. Sungguh suatu perkara yang tertolak menjadikan seseorang memilih antara menjadikan sesuatu bagi dirinya halal atau menjadikannya haram. Seseorang hanya diberi pilihan antara dua perkara mubah. Seseorang hanya diperbolehkan pula bersinggungan dengan sebab-sebab penghalalan dan sebab-sebab pengharaman. Namun tidak dibenarkan mengadakan penghalalan dan pengharaman itu sendiri. Allah ﷻ telah

mensyariatkan talak satu kali sesudah satu kali secara berturut. Tetapi tidak dibenarkan melakukan talak-talak tersebut sekaligus, agar terjadi penyesalan, dan lenyap pula bisikan syaithan yang mendorongnya melakukan talak. Kemudian jiwanya ternyata menginginkan perempuan itu tapi tidak lagi menemukan jalan kembali kepadanya. Seandainya syariat memberikan kuasa bagi laki-laki untuk langsung mentalak *baa`in* isterinya, maka perkara yang terlarang ini didapatkan padanya. Sementara syariat Islam yang mengandung kemaslahatan bagi setiap hamba menolak hal tersebut. Karena persoalan tetap berada pada kekuasaan perempuan, bila mau dia dapat rujuk kepada suaminya, dan jika tidak mau maka dia tidak pula melakukannya. Padahal Allah ﷻ telah menjadikan talak dalam kekuasaan suami bukan pada perempuan sebagai rahmat dari-Nya dan suatu kebaikan, serta untuk menjaga kemaslahatan suami isteri.

Benar, suami boleh menyerahkan urusan isterinya kepadanya atas kehendak suami sendiri, di mana suami meminta si isteri untuk memilihi antara tetap bersamanya atau berpisah. Adapun perkara itu keluar dari kekuasaan suami secara keseluruhan lalu menjadi kekuasaan perempuan, maka hal ini tidak mungkin. Suami tidak boleh menggugurkan haknya berupa rujuk dan dia tidak memiliki kuasa atas hal itu. Karena syariat hanya memberikan kuasa kepemilikan kepada hamba apabila kepemilikan itu bermanfaat baginya dan tidak mendatangkan mudharat baginya. Oleh karena itu, syariat tidak memberi kekuasaan bagi suami mentalak lebih dari tiag kali dan tidak menyatukan tiga talak tersebut sekaligus. Begitu pula syariaat tidak memberi kuasa mentalak di saat haid dan masa suci yang telah terjadi hubungan intim padanya. Tidak memberi kekuasaan menikah melebihi empat isteri dan tidak memberikan kekuasaan mentalak bagi perempuan. Allah ﷻ telah melarang laki-laki memberikan harta benda mereka-yang Allah telah jadikan sebagai kekuatan bagi mereka-kepada orang-orang lemah akal. Lalu bagaimana mungkin mereka menjadikan urusan kemaluan kepada para isteri dalam hal talak dan rujuk. Sebagaimana talak tidak berada pada kekuasaan perempuan, maka demikian pula rujuk tidak berada pada kekuasaannya. Di mana jika mau dia dapat rujuk kepada suaminya dan jika tidak mau niscaya dia tidak rujuk. Sehingga masalah rujuk tergantung kepada pilihan perempuan. Apabila suami tidak memberi kekuasaan kepada laki-laki untuk langsung melakukan talak *baa`in*, maka lebih patut lagi dia tidak memiliki kekuasaan untuk langsung melakukan talak yang haram rujuk (yakni, talak tiga). Karena penyesalan pada talak yang haram rujuk lebih besar bagi suami dibandingkan pada talak *baa`in*. Bagi mereka yang berpendapat bahwa suami tidak memiliki kekuasaan untuk langsung melakukan talak *baa`in*,

dan jika suami melakukannya tetap boleh baginya rujuk kepada isterinya, sebagaimana pendapat para ahli fiqih hadits, maka konsekuensinya harus mengatakan, bahwa lebih patut lagi suami tidak memiliki kekuasaan untuk langsung mentalak tiga dan dia diperbolehkan untuk merujuk isterinya. Jika suami melakukannya, tetap boleh baginya rujuk kepada isterinya, meski suami berkata, "Engkau langsung aku talak tiga." Karena apabila suami tidak memiliki kekuasaan menggugurkan rujuk, bagaimana bisa dia memiliki kekuasaan untuk menetapkan pengharaman, yangmana si isteri tidak akan kembali kepadanya setelah talak tersebut, kecuali setelah menikah dengan laki-laki lain dan terjadi hubungan intim di antara keduanya?

Jika dikatakan, "Konsekuensi dari hal ini, suami tidak memiliki kekuasaan untuk melakukannya meskipun sesudah talak dua." Kami katakan, hal itu bukanlah satu kemestian. Karena Allah ﷻ telah memberikan kekuasaan talak kepada suami dengan aturan tertentu. Yaitu, suami dapat mentalaknya sekali lalu dia lebih berhak rujuk kepada isterinya selama masa iddah belum berakhir. Kemudian jika mau dia dapat mentalak kedua kalinya sama seperti itu, dan tersisa padanya satu talak lagi. Allah Ta'ala mengabarkan apabila suami menggunakan talak yang tersisa tersebut, maka isterinya telah diharamkan atas dirinya, isterinya tidak kembali kepadanya kecuali setelah menikah dengan laki-laki lain, lalu terjadi hubungan intim antara keduanya, setelah itu laki-laki tersebut kembali menceraikannya. Inilah kekuasaan yang diberikan Allah Ta'ala kepada suami. Dia tidak diberikan kekuasaan untuk langsung mengharamkan isterinya, suatu pengharaman yang sempurna tanpa didahului oleh dua talak. *Wabillahi Taufiq.*

## Pasal

### * Iddah Perempuan yang Khulu' (Menuntut Cerai)

Kami telah sebutkan hukum Rasulullah ﷺ tentang perempuan yang khulu', bahwa perempuan tersebut menjalani masa iddahnya sekali haid. Ini adalah pendapat Utsman bin Affan, Ibnu Abbas, Ishaq bin Rahawaih, dan Ahmad bin Hambal dalam salah satu riwayat dari beliau, serta pendapat yang dipilih oleh Syaikh kami. Berikut kami akan paparkan beberapa hadits tentang hal itu beserta *sanad*nya.

An-Nasa`i berkata dalam *As-Sunan Al-Kabir* bab iddah perempuan yang khulu; Abu Ali Muhammab bin Yahya Al-Marwazi mengabarkan kepadaku dia berkata, Syadzan Abdul Azis bin Utsman saudara Abdan menceritakan kepada kami dai mengatakan, bapakku menceritakan kepada

kami dia berkata, Ali bin Al-Mubarak menceritakan kepada kami, dari Yahya bin Abi Katsir dia berkata, Muhammad bin Abdurrahman mengabarkan kepadaku, bahwa Rubayyi' bin 'Afraa` mengabarkan kepadanya, sesungguhnya Tsabit bin Qais bin Syammaas telah memukul isterinya hingga mematahkan tangannya, isterinya itu adalah Jamilah binti Abdullah bin Ubay. Lalu saudaranya datang mengadukannya kepada Rasulullah ﷺ. Maka Rasulullah ﷺ mengutus kepada Tsabit untuk mengatakan, *"Ambillah pemberianmu kepadanya, dan bebaskanlah jalannya."* Dia menjawab, "Baiklah." Maka Rasulullah ﷺ memerintahkan kepadanya untuk menahan diri selama satu kali haid, lalu dia kembali kepada keluarganya."[216]

Ubaidullah bin Sa'ad bin Ibrahim bin Sa'ad mengabarkan kepada kami dia berkata, pamanku menceritakan kepadaku dia berkata, bapakku mengabarkan kepada kami, dari Ibnu Ishaq dia berkata, Ubadah bin Al-Walid bin Ubadah bin Ash-Shamit menceritakan kepadaku, dari Rubayyi' binti Mu'awwidz dia berkata, "Aku berkata kepadanya, ceritakanlah kepadaku haditsmu." Dia berkata, "Aku khulu' dari suamiku, kemudian aku mendatangi Utsman dan bertanya kewajiban apakah yang dikenakan kepadaku berupa iddah?" Dia menjawab, "Engkau tidak dikenakan keharusan iddah kecuali jika khulu' tersebut baru saja terjadi padamu, maka engkau menahan diri hingga satu kali haid." Dia berkata, "Sesungguhnya beliau dalam keputusan itu hanya mengikuti keputusan Rasulullah ﷺ pada Maryam Al-Maghaliyyah. Dia adalah isteri Tsabit bin Qais bin Syammaas, lalu dia khulu' darinya."[217]

Ikrimah meriwayatkan dari Ibnu Abbas رضي الله عنهما bahwa isteri Tsabit bin Qais menyatakan khulu' darinya. Maka Rasulullah menjadikan masa iddahnya adalah sekali haid. Abu Dawud meriwayatkan dari Muhammad bin Abdurrahim Al-Bazzar, dari Ali bin Bahr Al-Qaththan, dari Hisyam bin Yusuf, dari Ma'mar, dari Amr bin Muslim, dari 'Ikrimah.[218]

At-Tirmidzi meriwayatkanya dari Muhammad bin Abdurrahim dengan *sanad* ini dan beliau berkata, "Hadits hasan gharib."

---

[216] *Sanad*nya *hasan*. Hadits ini terdapat juga dalam *Al-Mujtaba* yang telah dicetak 6/186 Kitab *Ath*-Thalaq, Bab iddah perempuan yang khulu.'

[217] HR. An-Nasa'i 6/186-187, dan Ibnu Majah No. 2058 Kitab *Ath*-Thalaq, Bab. Idah perempuan yang khulu.' *Sanad*nya kuat.

[218] HR. Abu Dawud No. 2229 Kitab *Ath*-Thalaq, Bab tentang khulu', At-Tirmidzi No. 115 Kitab *Ath*-Thalaq, Bab. Apa-apa yang disebutkan tentang khulu', dan Al-Baihaqi 7/450. *Sanad*nya *hasan* sebagaimana dikatakan At-Tirmidzi. Abdurrazzaq meriwayatkannya pada No. 11858 dari Ma'mar, dari Amr bin Muslim, dari Ikrimah, dari Nabi ﷺ, melalui jalur *mursal*.

Demikianlah, di samping ia adalah kandungan Sunnah dan keputusan Rasulullah ﷺ serta sesuai dengan pendapat para sahabat. Juga pendapat tersebut sejalan dengan qiyas (analogi). Karena hakikatnya hanyalah *istibra* (memastikan kesucian rahim) sehingga cukkup dengan sekali haid. Sama seperti perempuan yang ditawan dan perempuan budak yang dipastikan kesucian rahimnya, perempuan merdeka, perempuan yang hijrah—dari negeri kafir–, dan perempuan pezina apabila dia hendak menikah.

Telah dikemukakan sebelumnya, bahwa termasuk kesempurnaan hikmah pembuat syariat, dijadikan iddah talak raj'i tiga 'quru' untuk kemashlahatan suami yang mentalak, dan juga perempuan agar masa rujuknya menjadi panjang. Sudah disebutkan pula kritikan terhadap hikmah ini beserta jawabannya.

## Penyebutan Hukum Rasulullah ﷺ Tentang Perempuan yang Ditinggal Mati Suaminya Menjalani Iddah di Tempat Suaminya Meninggal Padanya dan Perempuan Itu Berada di Tempat Tinggal Tersebut. Dan, Hukum Ini Tidaklah Menyelisihi Hukum Beliau ﷺ Tentang Keluarnya Perempuan yang Ditalak Selamanya untuk Menjalani Iddah di Mana Dia Kehendaki

Disebutkan dalam *As-Sunan,* dari Zainab binti Ka'ab bin Ujrah, dari Al-Furai'ah binti Malik saudari Abu Sa'id Al-Khudri, bahwa dia datang menemui Rasulullah ﷺ menanyakan kepada beliau untuk kembali kepada keluarganya di Bani Khudrah, karena suaminya keluar untuk mencari para budaknya yang melarikan diri. Hingga ketika mereka berada di Tharf Al-Qudum, diapun berhasil menyusul mereka, namun mereka membununya. Maka saya bertanya kepada Rasulullah ﷺ untuk kembali kepada keluargaku, karena dia sama sekali tidak meninggalkanku di rumah yang dia miliki

dan tidak pula nafkah. Maka Rasulullah ﷺ bersabda, "Silahkan." Lalu aku keluar hingga ketika aku berada dalam kamar atau di masjid, beliau memanggilku atau memerintahkan seseorang menuju kepadaku dan memanggilku, lalu beliau ﷺ bersabda, "Bagaimana yang engkau telah katakan?" Lalu aku mengulangi kisah tentang suamiku kepada beliau ﷺ. Dia berkata, Maka beliau ﷺ bersabda, *"Tinggallah di rumahmu hingga mencapai masa yang telah ditetapkan oleh Al-Kitab."* Dia berkata, "Maka aku menjalani masa iddah empat bulan sepuluh hari." Dai berkata, "Ketika di masa khilafah Utsman, beliau mengutus seseorang menemuiku untuk menanyakan hal itu, lalu aku mengabarkannya dan beliau memutuskan hukum sesuai kabarku tersebut, dan beliau juga mengikutinya."[219]

At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini hasan shahih." Abu Umar Ibnu Abdil Barr berkata, "Hadits ini hadits masyhur lagi terkenal di kalangan ulama Hijaz dan Irak." Sementara Abu Muhammad bin Hazm berkata, "Hadits ini tidak shahih karena Zainab adalah perawi *majhul* (tidak diketahui). Tidak seorangpun meriwayatkan haditsnya selain Sa'ad bin Ishaq bin Ka'ab dan dia perawi yang tidak dikenal memiliki kredibilitas periwayatan. Adapun Imam Malik dan selainnya berkata, "Di dalamnya terdapat perawi bernama Sa'ad bin Ishaq." Sufyan mengatakan, "Sa'id." Adapun yang dikatakan Abu Muhammad bin Hazm tidaklah shahih. Hadits ini shahih lagi populer di Hijaz dan Irak. Malik memasukkannya dalam kitab Muwaththo karyanya dan berujjah serta membangun madzhabnya di atasnya.

Mengenai perkataan Ibnu Hazm bahwa Zainab binti Ka'ab adalah perawi majhul (tidak diketahui), maka benar dia perawi yang *majhul* bagi Ibnu Hazm, namun apa masalahnya? Zainab ini termasuk perawi generasi tabi'in. Dia adalah isteri Abu Sa'id. Sa'ad bin Ishaq bin Ka'ab telah meriwayatkan darinya (bukan Sa'id). Ibnu Hibban menyebutkannya dalam kitab *Ats-Tsiqaat*. Adapun perkara menjadikan Ibnu Hazm terpedaya adalah perkataa Ali bin Al-Madini, "Tidak seorang pun perawi yang meriwayatkan darinya selain Sa'ad bin Ishaq." Padahal kami telah me-

---

[219] HR. Malik 2/591 Kitab *Ath*-Thalaq, Bab tempat bagi perempuan yang ditinggal mati suaminya adalah di rumahnya sampai selesai iddah, Abu Dawud, No. 2300 Kitab *Ath*-Thalaq, Bab tentang perempuan yang ditinggal mati suaminya berpindah tempat tinggal, At-Tirmidzi, No. 1204 Kitab *Ath*-Thalaq, Bab di mana perempuan yang ditinggal mati suaminya menjalani masa iddah, Ibnu Majah, No. 2031, Kitab *Ath*-Thalaq, Bab di mana perempuan yang ditinggal mati suaminya menjalani masa iddah, Ad-Darimi, 2/168, Ahmad 6/370 dan 420, An-Nasa'i 6/199 Kitab *Ath*-Thalaq, Bab tempat perempuan yang ditinggal mati suaminya adalah di rumahnya hingga selesai iddah, Asy-Syafi'i dalam *Ar-Risalah*, No. 1214, Abu Dawud *Ath*-Thayalisi dalam *Musnad* karyanya No. 1664, dan *sanad*nya kuat. Hadits tersebut dinyatakan shahih oleh Ibnu Hibban No. 1332, dan Al-Hakim 2/208 serta disetujui oleh adz-Dzahabi. Al-Hakim mengutip pernyataan yang menshahihkan hadits tersebut dari Muhammad bin Yahya Adz-Dzuhali.

riwayatkan dalam *Musnad Imam Ahmad*, Ya'qub menceritakan kepada kami dia berkata, bapakku menceritakan kepada kami, dari Ibnu Ishaq dia berkata, Abdullah bin Abdurrahman bin Ma'mar bin Hazm menceritakan kepadaku, dari Sulaiman bin Muhammad bin Ka'ab bin Ujrah, dari bibinya Zainab binti Ka'ab bin Ujrah- dan dia adalah isteri Abu Sa'id Al-Khudri-dari Abu Sa'id beliau berkata, "Orang-orang mengeluhkan Ali ﷺ, maka Rasulullah ﷺ berdiri dan khutbah, dan saya mendengar beliau ﷺ bersabda:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ، لَا تَشْكُوْا عَلِيًّا، فَوَاللهِ إِنَّهُ لَأَخْشَنُ فِي ذَاتِ اللهِ أَوْ فِي سَبِيلِ اللهِ

*'Wahai sekalian manusia, janganlah kamu mengadukan Ali. Demi Allah, sesungguhnya dia seorang yang kuat di sisi Allah atau di jalan Allah."*[220]

Dia adalah perempuan generasi tabi'in dan merupakan isteri seorang sahabat. Beberapa perawi *tsiqat* (terpercaya) telah mengutip riwayat dari-nya, dan tidak satu huruf pun yang dicela padanya. Para imam telah ber-hujjah dengan haditsnya serta menshahihkannya.

Adapun perkataan beliau bahwa Sa'ad bin Ishaq tidak dikenal kredibilitasnya dalam periwayatan, maka sungguh Ishaq bin Manshur telah mengutip dari Yahya bin Ma'in, "Dia perawi yang *tsiqah* (terpercaya)." Demikian juga pernyataan An-Nasa`i. Ad-Daraquthni berkata, "Dia *tsiqah*." Abu Hatim berkata, "Dia shalih." Ibnu Hibban menyebutkannya dalam kitab *Ats-Tsiqat* (kumpulan para perawi terpercaya). Para ulama hadits telah menukil riwayat darinya, diantaranya Hammad bin Zaid, Sufyan Ats-Tsauri, Abdul Azis Ad-Darawardi, Ibnu Juraij, Malik bin Anas, Yahya bin Sa'id Al-Anshari, Az-Zuhri (dan dia lebih tua dari beliau), Hatim bin Ismail, Dawud bin Qais, dan para imam selain mereka. Tidak diketahui adanya celaan dan kritik terhadap beliau sama sekali. Perawi semisal ini dapat dijadikan hujjah menurut kesepakatan.

### * Kelompok yang Mengatakan Perempuan Ditinggal Mati Suami Menjalani Masa Iddah di Mana Dia Kehendaki

Kemudian para sahabat ﷺ dan generasi setelah mereka telah berselisih pendapat berkaitan dengan hukum masalah ini. Abdurrazzaq meriwayatkan

---

[220] HR. Ahmad, 3/86, *sanad*nya *jayyid* (bagus) sebagaimana dikatakan Al-Hafizh dalam *At-Tahdzib*.

dari Ma'mar, dari Az-Zuhri, dari Urwah bin Az-Zubair, dari Aisyah ﷺ, bahwa beliau memfatwakan bagi perempuan yang ditinggal mati suaminya diperbolehkan keluar di masa iddahnya. Beliau juga telah keluar bersama saudarinya Ummu Kultsum menuju Makkah untuk umrah, ketika suami saudarinya Thalhah bin Ubaidillah terbunuh."[221]

Abdurrazzaq meriwayatkan pula, Ibnu Juraij mengabarkan kepada kami dia berkata, Atha` mengabarkan kepadaku, dari Ibnu Abbas, bahwa beliau berkata, "Hanya saja Allah Ta'ala berfirman, 'perempuan menjalani masa iddah selama empat bulan dan sepuluh hari', dan tidak mengatakan, 'menjalani masa iddah dalam rumahnya', maka boleh baginya menjalani masa iddahnya di mana dia kehendaki."[222] Hadits ini didengar oleh Atha` dari Ibnu Abbas. Karena Ali bin Al-Madini mengatakan, Sufyan bin Uyainah menceritakan kepada kami, dari Ibnu Juraij, dari Atha` dia berkata, saya mendengar Ibnu Abbas berkata, "Allah berfirman, '*Dan mereka yang meningal dunia di antara kamu lalu meninggalkan isteri-isteri, maka para isterinya menunggu dalam masa iddah selama empat bulan sepuluh hari.*' Allah Ta'ala tidaklah mengatakan, 'Menjalani masa iddah dalam rumah-rumah mereka.' Maka boleh baginya menjalani masa idahnya di mana dia kehendaki." Sufyan berkata, "Ibnu Juraij mengatakan hal tersebut kepada kami sebagaimana yang kami sampaikan."

Abdurrazzaq berkata, Ibnu Juraij menceritakan kepada kami, Abu Az-Zubair mengabarkan kepada kami bahwa dia telah mendengar Jabir bin Abdullah berkata, "Perempuan yang ditinggal mati suaminya menjalani masa iddahnya di mana dia kehendaki."[223]

Abdurrazzaq menyebutkan dari Ats-Tsauri, dari Ismail bin Abu Khalid, dari Asy-Sya'bi bahwa Ali bin Abi Thalib ﷺ memberangkatkan perempuan-perempuan yang ditinggal mati suami mereka dalam masa iddah mereka."[224]

Abdurrazzaq juga menyebutkan dari Muhammad bin Muslim, dari Amr bin Dinar, dari Thawus dan Atha` keduanya mengatakan, "*Al-Mabtutah* dan perempuan yang ditinggal mati suaminya, keduanya dapat melakukan haji dan umrah, dapat berpindah tempat dan menginap."[225]

---

[221] HR. Abdurrazzaq, No. 12054, dan *sanad*nya shahih

[222] HR. Abdurrazzaq, No. 12051, dan *sanad*nya shahih

[223] HR. Abdurrazzaq, No. 12059, dan *sanad*nya shahih

[224] HR. Abdurrazzaq, No. 12056, dan *sanad*nya shahih, dan juga Al-Baihaqi 7/436.

[225] HR. Abdurrazzaq, No. 12060, dan para perawinya *tsiqah*.

Beliau juga menyebutkan dari Ibnu Juraij dari Atha` dia berkata, "Perempuan yang ditinggal mati suaminya tidaklah mudharat baginya di mana saja dia menjalani masa iddahnya."[226]

Ibnu Uyainah menyebutkan dari Amr bin Dinar, dari Atha` dan Abu Asy-Sya`tsaa` keduanya berkata, "Perempuan yang ditinggal mati suaminya dapat keluar dalam masa iddahnya sekehendaknya."[227]

Ibnu Abi Syaibah berkata, Abdul Wahhab Ats-Tsaqafi menceritakan kepada kami, dari Habib Al-Mu'allim dia berkata, saya bertanya kepada Atha` tentang perempuan yang ditalak tiga dan yang ditinggal mati suaminya, apakah keduanya bisa melakukan haji di masa iddahnya? Beliau menjawab, "Iya."[228] Dan Al-Hasan juga berpendapat seperti pendapat itu.

Ibnu Wahb berkata, Ibnu Luhai'ah mengabarkan kepadaku, dari Hunain bin Abi Hukaim, bahwa isteri Muzahim, pada saat suaminya meninggal dunia di Khunaashirah, dia bertanya kepada Umar bin Abdul Azis, "Apakah saya menunggu hingga masa iddahku berakhir?" Beliau berkata kepadanya, "Bahkan kembalilah ke tempat asalmu dan rumah bapakmu, lalu jalanilah masa iddahmu di tempat tersebut."[229]

Ibnu Wahb berkata pula, Yahya bin Ayyub mengabarkan kepadaku, dari Yahya bin Sa'id Al-Anshari, bahwa dia berkata tentang seseorang yang meninggal dunia di Iskandariyah dan dia bersama isterinya. Dia memiliki rumah di tempat itu dan juga memiliki tempat tinggal di Fusthaath. Maka dia berkata, "Jika perempuan itu menyukai menjalani masa iddahnya di tempat di mana suaminya meninggal maka boleh baginya. Tapi jika dia menyukai untuk kembali ke tempat tinggal suaminya di Fusthath, lalu menjalani masa iddahnya di tempat tersebut, silahkan dia kembali."[230]

---

226 HR. Abdurrazzaq, No. 12050, dan Al-baihaqi 7/435.

227 Para perawinya *tsiqah*. Atsar ini disebutkan dalam *Al-Muhalla*, 10/285, dari jalan Ismail bin Ishaq Al-Qadhi, dari Ali bin Al-Madini, dari Ibnu Uyainah.

228 Para perawinya *tsiqah*.

229 Para perawinya *tsiqah*. Khunaashirah adalah negeri kecil di bagian negeri Halb searah Qanasriin kearah Al-badiyah. Al-Mutanabbi menyebutkannya, dia berkata,

*Saya menyukai negeri Himsh hingga Khunashirah*
*Setiap jiwa mencintai kehidupannya*
*Di mana bersua pipinya dan buah ape segar*
*Bersama gigiku pada tetes arak pertamanya*
*Kulalui musim panas pada tempat wisatanya di pedusunan.*
*Kujalani musim dinginnya di dua lembah yang terhampar*
*Apabila kebunnya bersemi kami pun menjaganya.*
*Bila ada ekspansi, maka kami memeranginya.*

230 Para perawinya *tsiqah*.

Ibnu Wahb berkata, Amr bin Al-Harits mengabarkan kepadaku, dari Bukair bin Al-Asyaj, dia berkata, saya bertanya kepada Salim bin Abdullah bin Umar tentang perempuan yang keluar bepergian bersama suaminya ke suatu negeri, lalu suaminya meninggal dunia. Beliau menjawab, "Dia menjalani masa iddahnya di tempat suaminya meninggal atau dia kembali ke rumah suaminya hingga masa iddahnya berakhir."[231] Dan ini adalah mazhab seluruh ulama Zhahiriyah.

Para pendukung pandangan ini memiliki dua hujjah. Ibnu Abbas telah berhujjah dengan keduanya. Kami telah mengutip salah satu dari kedua hujjjah yang dimaksud, yaitu bahwa Allah ﷻ memerintahkan untuk menjalani masa iddah selama empat bulan sepuluh hari, dan Allah Ta'ala tidak memerintahkan untuk menjalaninya pada tempat tertentu.

Adapun hujjah kedua, hadits yang diriwayatkan Abu Dawud beliau berkata, Ahmad bin Muhammad Al-Marwazi menceritakan kepada kami dia berkata, Musa bin Mas'ud menceritakan kepada kami, Syibl menceritakan kepada kami dari Ibnu Juraij dia berkata, Atha` berkata, Ibnu Abbas berkata, ayat ini telah menghapus keharusan bagi perempuan menjalani masa iddah di tempat keluarganya. Perempuan dapat menjalani masa iddahnya di mana dia kehendaki. Yaitu firman Allah Ta'ala, "*Tanpa keluar.*"Atha` berkata, apabila perempuan itu mau dia dapat menjalani masa iddahnya di keluarganya dan tetap pada wasiatnya. Namun jika mau dia dapat keluar, berdasarkan firman Allah Ta'ala, "*Apabila mereka—para perempuan-keluar maka tidak mengapa bagi kamu atas apa yang mereka perbuat.*" Atha` berkata, lalu turunlah ayat tentang pembagian warisan, dan ayat tentang tempat tinggal dihapus, dan perempuan dapat menjalani masa iddahnya di mana dia kehendaki."[232]

### * Kelompok yang Mengatakan Perempuan yang Ditinggal Mati Suami Menjalani Masa Iddah di Tempat Suaminya Wafat

Kelompok kedua dari kalangan para sahabat, ulama tabi'in, dan generasi setelah mereka berpendapat bahwa perempuan tersebut menjalani masa iddahnya di rumahnya yang ketika suaminya meningga dunia, perempuan tersebut berada padanya. Waki' berkata, Ats-Tsauri menceritakan kepada kami, dari Manshur, dari Mujahid, dari Sa'id bin Al-Musayyib, bahwa Umar memulangkan perempuan-perempuan dari Dzul Hulaifah

[231] Para perawinya *tsiqah*.

[232] HR. Abu Dawud No. 2301 Kitab *Ath*-Thalaq, Bab orang yang berpendapat boleh berpindah, An-Nasa`i, 6/200, dan Al-Bukhari, 8/145.

yang datang untuk mengerjakan haji atau umrah sementara suami-suami mereka baru saja meninggal dunia[233]

Abdurrazzaq berkata, Ibnu Juraij menceritakan kepada kami dia berkata, Humaid Al-A'raj mengabarkan kepada kami, dari Mujahid dia berkata, "Adalah Umar dan Utsman memulangkan perempuan-perempuan yang mengerjakan haji dari Juhfah dan Dzul Hulaifah."[234]

Abdurrazzaq menyebutkan dari Ma'mar, dari Ayyub, dari Yusuf bin Maahaan, dari ibunya yaitu Musaikah, bahwa seorang perempuan yang ditinggal mati suaminya mengunjungi keluarganya dimasa iddahnya. Lalu dia mengalami keguguran. Mereka lalu mendatangi Utsman dan beliau berkata, "Bawalah dia kembali kerumahnya meski sedang mengalami keguguran."[235]

Beliau juga menyebutkan dari Ma'mar, dari Ayyub, dari Nafi', dari Ibnu Umar, bahwa beliau memiliki anak perempuan yang menjalani masa iddah karena suaminya meninggal dunia. Maka dia mendatangi mereka pada waktu siang hari lalu berbincang-bincang dengan mereka. Namun ketika malam hari beliau menyuruhnya untuk kembali ke rumahnya[236].

Ibnu Abi Syaibah berkata, Waki' menceritakan kepada kami, dari Ali bin Al-Mubarak, dari Yahya bin Abi Katsir, dari Muhammad bin Abdurrahman bin Tsauban, bahwa Umar memberi keringanan bagi perempuan yang ditinggal mati oleh suaminya untuk mendatangi keluarganya pada pertengahan hari, dan bahwa Zaid bin Tsabit tidak memberi keringanan baginya kecuali pada pertengahan hari atau pada malamnya[237].

Abdurrazzaq menyebutkan dari Sufyan Ats-Tsauri, dari Manshur bin Al-Mu'tamir, dari Ibrahim an-Nakha'i, dari Alqamah dia berkata, "Perempuan-perempuan Hamdaan mendapatkan berita kematian suami-suami mereka, maka mereka berkata kepada Ibnu Mas'ud, 'Sesungguhnya kami masih merasakan kegoncangan." Ibnu Mas'ud berkata, "Kamu dapat berkumpul pada siang hari kemudian masing-masing perempuan dari kamu kembali kerumahnya di waktu malam."[238]

---

[233] Para perawinya *tsiqah*.

[234] Para perawinya *tsiqah*, atsar tersebut terdapat dalam *Al-Mushannaf*, No. 14071.

[235] HR. Abdurrazzaq, No. 12067. Musaikah tidak diektahui keadaannya. Tidak diketahui pula perawi darinya selain anaknya. Sementara para perawi lainnya *tsiqah*. Ibnu Hazm mengutip atsar ini dalam *Al-Muhalla* 10/287.

[236] *Sanad*nya shahih. Atsar ini terdapat dalam *Al-Mushannaf*, No. 12064, dan *Sunan Sa'id bin Manshur* No. 1367.

[237] Para perawinya *tsiqah* (terpercaya).

[238] *Sanad*nya shahih. Atsar ini terdapat dalam *Al-Mushannaf*, No. 12068, *Sunan Sa'id bin Manshur* No. 1337, dan *Sunan Al-Baihaqi* 7/436.

Al-Hajjaj bin Al-Minhaal berkata, Abu Awanah menceritakan kepada kami, dari Ibrahim, bahwa seorang perempuan diutus menjumpai Ummu Salamah ummul mukminin ﵂ untuk bertanya, "Sesungguhnya ayahku sakit dan saya dalam masa iddah, bolehkah saya mendatanginya untuk merawatnya?" Beliau menjawab, "Boleh, akan tetapi menginaplah di salah satu dari dua tepi malam di rumahmu."[239]

Sa'id bin Manshur berkata, Husyaim menceritakan kepada kami, Ismail bin Abu Khalid mengabarkan kepada kami, dari Asy-Sya'bi bahwa dia ditanya tentang perempuan yang ditinggal mati suaminya, "Apakah dia boleh keluar di masa iddahnya?" Maka dia menjawab, "Sebagian besar murid-murid Ibnu Mas'ud bersikap keras dalam masalah itu dan mengatakan, 'perempuan tersebut tidak diperbolehkan keluar.' Sementara Syaikh—yaitu Ali bin Abu Thalib ﵁–membolehkannya bepergian."[240]

Hammad bin Salamah berkata, Hisyam bin Urwah mengabarkan kepada kami bahwa bapaknya berkata, "Perempuan yang ditinggal mati suaminya menjalani masa iddahnya di rumahnya kecuali jikalau keluarganya bepergian dan dia bepergian bersama dengan mereka."[241]

Sa'id bin Manshur berkata, Husyaim menceritakan kepada kami dia berkata, Yahya bin Sa'id—yaitu Al-Anshari–mengabarkan kepada kami, bahwa Al-Qasim bin Muhammad, Salim bin Abdullah, dan Sa'id bin Al-Musayyib mengatakan tentang perempuan yang ditinggal mati suaminya, "Tidak boleh keluar bepergian hingga berakhir masa iddahnya." Beliau menyebutkan juga dari Ibnu Uyainah, dari Amr bin Dinar, dari Atha` dan Jabir, keduanya berkata tentang perempuan yang ditinggal mati suaminya, "Dia tidak boleh keluar." Waki' menyebutkan dari Al-Hasan bin Shalih, dari Al-Mughirah, dari Ibrahim tentang perempuan yang ditinggal mati suaminya, "Tidak mengapa dia keluar di siang hari namun tidak menginap di luar rumahnya."

Hammad bin Zaid menyebutkan dari Ayyub As-Sukhtiyani, dari Muhammad bin Sirin, bahwa seorang perempuan ditinggal mati suaminya dan dia dalam keadaan sakit. Maka keluarganya memindahkannya. Kemudian mereka bertanya, maka semua yang ditanya memerintahkan kepada untuk mengembalikannya kerumah suaminya. Ibnu Sirin berkata, "Maka kami mengembalikan perempuan itu seketika."

---

239 HR. Abdurrazzaq No. 12070 dari jalur Ats-Tsauri, dari Manshur, dari Ibrahim dari seseorang bani Aslam, dari Ummu Salamah.

240 Para perawinya *tsiqah*.

241 HR. Abdurrazzaq No. 12079, dari jalur ibnu Juraij, dari Hisyam bin Urwah, dari bapaknya.

Ini adalah pendapat Imam Ahmad, Malik, Asy-Syafi'i, dan Abu Hanifah *rahimahumullah* beserta para pengikut mereka, juga Al-Auza'i, Abu Ubaid, dan Ishaq. Abu Umar bin Abdil Barr berkata, "Pendapat ini adalah pendapat beberapa ahli fiqih ` negeri-negeri Islam di Hijaz, Syam, Irak, dan Mesir."

Hujjah mereka adalah hadits Al-Furai'ah binti Malik. Utsman bin Affan telah menerima hadits tersebut dan menjadikan sebagai putusan beliau di hadapan kaum Muhajirin dan Anshar. Ulama Madinah, Hijaz, Syam, Irak dan Mesir menerimanya. Tidak diketahui seorangpun yang mengkritiknya dan tidak pula terhadap para perawinya. Inilah Imam Malik, ulama yang sangat berhati-hati dan ketat dalam periwayatan hadits, di mana beliau berkata kepada seseorang yang bertanya tentang seorang perawi, "Apakah dia *tsiqah?*" Maka beliau menjawab, "Seandainya dia *tsiqah* niscaya engkau akan melihatnya dalam kitab-kitabku," ternyata beliau telah memasukkan hadits tersebut dalam kitabnya *Al-Muwaththa`* dan membangun mazhabnya atas dasar hadits tersebut.

Mereka berkata, kami tidaklah mengingkari adanya perbedaan pendapat di kalangan ulama salaf berkaitan dengan masalah tersebut. Akan tetapi Sunnah adalah pemutus antara pihak-pihak yang berbeda pendapat. Abu Umar bin Abdil Barr berkata, "Adapun Sunnah maka ia shahih segala puji bagi Allah Ta'ala. Sedangkan ijma' tidaklah dibutuhkan bersamaan adanya keterangan Sunnah. Karena perselisihan apabila terjadi pada sebuah permasalahan, maka hujjah bersama pendapat yang sesuai dengan Sunnah."

Abdurrazzaq berkata, Ma'mar mengabarkan kepada kami, dari Az-Zuhri beliau berkata, "Ulama yang memberi keringanan tentang perempuan yang ditinggal mati suaminya mengambil pendapat Aisyah رضي الله عنها, sedangkan ulama yang tegas dan berlaku wara' mengambil pendapat Ibnu Umar."[242]

### * Apakah Tetap Tinggal di Rumah Merupakan Kewajiban Atas Perempuan Iddah atau Hak Baginya?

Jika ada yang berkata, "Apakah menetap di tempat tinggal merupakan kewajiban atas perempuan yang iddah ataukah hak baginya?"

Dijawab, hal tersebut adalah kewajiban baginya, apabila ahli waris membiarkan tempat itu baginya, dan dia tidak mendapatkan mudharat

---

[242] *Al-Mushannaf*, No. 12080.

padanya, atau rumah tersebut miliknya. Kalau para ahli waris memindahkannya, atau mereka meminta upah darinya, maka menetap di rumah tersebut tidak diharuskan baginya, dan dia diperbolehkan untuk pindah.

Kemudian para pendukung pendapat ini berbeda pendapat. Apakah perempuan itu diperbolehkan berpindah tempat di mana dia kehendaki, ataukah diharuskan pindah ke tempat yang terdekat dari rumah suaminya meninggal dunia? Terdapat dua pendapat. Jika perempuan itu takut rumahnya hancur, atau tenggelam, atau diserang musuh, dan lain sebagainya, atau pemilik rumah memindahkannya dikarenakan rumah tersebut adalah rumah pinjaman dan dia hendak mengambilnya kembali, atau kontrakan yang telah berakhir masa kontrakan, atau dilarang tinggal dalam rangka menzhaliminya, atau menolak memperpanjang kontrakan, ataukah meminta sewa kontrak yang jauh lebih besar, ataukah dia tidak menjumpai tempat yang dapat disewa, ataukah dia tidak mendapatkan kecuali dari hartanya sendiri, maka perempuan itu diperbolehkan untuk berpindah. Karena kondisi tersebut kondisi yang ditolerir. Dia tidak diharuskan mengusahakan sewa rumah. Melainkan yang diharuskan baginya hanyalah berdiam di rumah bukan untuk mengusahakan rumah tersebut. Apabila kediaman tersebut tidak memungkinkan, maka keharusan tinggal di rumah dengan sendirinya telah gugur. Pendapat ini adalah pendapat Ahmad dan Asy-Syafi'i.

### * Apakah Tempat Tinggal Merupakan Kewajiban Ahli Waris yang Harus Didahulukan Daripada Pemilik Piutang?

Jika ada yang berkata, "Apakah tempat tinggal merupakan kewajiban ahli waris, yang mana isteri di kedepankan dalam hal itu daripada para pemilik piutang, dan atas warisan, ataukah tidak ada bagian bagi si isteri dari peninggalan selain warisan?"

Dijawab, ini adalah permasalahan yang diperselisihkan. Imam Ahmad berkata, "Apabila perempuan tersebut tidak hamil, tidak ada bagian rumah baginya dalam harta peninggalan, akan tetapi dia diharuskan berada di rumah apabila diberikan kepadanya, sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya. Apabila perempuan tersebut dalam keadaan hamil, maka terdapat dua riwayat. Salah satunya mengatakan hukumnya juga seperti itu. Sedangkan riwayat kedua mengatakan dia berhak mendapatkan rumah sebagai hak baku dalam harta. Dia didahulukan atas ahli waris dan pemilik piutang. Ia diambil dari harta pokok. Rumah tersebut tidak dijual untuk membayarkan hutang si mayit dalam bentuk jual beli yang akan menghalangi si isteri menempati rumah tersebut hingga masa iddahnya berakhir.

Apabila hal tersebut tidak memungkinkan, maka ahli waris diharuskan menyewakan rumah untuknya dari harta si mayit. Jika ahli waris tidak melakukannya, maka hakim dapat memaksanya. Isteri tidak boleh berpindah tempat dari rumah tersebut kecuali dalam keadaan darurat.

Apabila ahli waris dan si perempuan sepakat untuk memindahkan perempuan tersebut dari rumah niscaya tidak diperbolehkan. Karena tempat tinggal ini berkaitan dengan hak Allah Ta'ala. Tidak diperbolehkan keduanya sepakat untuk menggugurkannya. Berbeda dengan tempat tinggal dalam penikahan. Sungguh tempat tinggal tersebut merupakan hak Allah Ta'ala karena ia menjadi wajib disebabkan bagian hak-hak iddah. Dan dalam iddah terdapat pula hak bagi kedua suami isteri.

Pendapat yang shahih dan terdapat keterangan jelas, bahwa rumah bagi yang ditalak rujuk sama seperti itu. Tidak diperbolekan keduanya bersepakat menggugurkannya. Inilah kandungan dari keterangan ayat serta merupakan keterangan tekstual dari Imam Ahmad. Kemudian dinukil pula dari beliau riwayat ketiga, bahwa perempuan yang ditinggal mati suaminya berhak mendapatkan tempat tinggal bagaimanapun juga, baik dia dalam keadaan hamil atau tidak hamil. Dengan demikian dalam mazhab beliau terdapat tiga riwayat; kewajiban tempat bagi perempuan hamil dan yang tidak, gugurnya hak tempat tinggal bagi keduanya, dan kewajiban tempat bagi perempuan hamil namun tidak bagi perempuan yang tidak hamil. Inilah kesimpulan mazhab Ahmad berkaitan dengan tempat tinggal bagi perempuan yang ditinggal mati suaminya.

Adapun mazhab Malik mewajibkan tempat tinggal bagi isteri, baik dia dalam keadaan hamil atau tidak hamil, dan kewajiban ini berlangsung selama masa iddah. Abu Umar berkata, "Bagaimana kalau tempat tinggal itu adalah sewaan?" Maka Malik berkata, "Isteri lebih berhak untuk menghuninya daripada ahli waris dan pemilik piutang. Rumah tersebut dari harta pokok suami yang meninggal, kecuali jika terdapat akad bagi suaminya, dan pemilik rumah tersebut hendak mengeluarkannya. Apabila tempat tinggal adalah milik suami, tidak boleh diperjualbelikan untuk menebus hutang suami, hingga masa iddah isteri telah berakhir." Selesai pernyataan beliau رحمه الله.

Ulama yang lain dalam madzhab Malik berkata, "Isteri lebih berhak atas tempat tinggal dibandingkan ahli waris lainnya dan para pemilik piutang, jika tempat tinggal tersebut adalah milik si mayit, atau si mayit telah membayarkan sewanya." Apabila si mayit belum membayarkan uang sewanya, maka dalam *At-Tahdzib* disebutkan, "Tidak ada hak tempat tinggal bagi si isteri dari harta si mayit, walau si mayit seorang yang me-

miliki kelapangan harta." Muhammad meriwayatkan dari Malik, "Sewa tempat tinggal adalah suatu keharusan bagi si mayit pada hartanya, dan isteri tidaklah lebih berhak atas rumah tersebut, bahkan ahli waris mendapatkan bagian pula pada tempat tinggal itu, dan mereka dapat mengeluarkan si isteri kecuali jika isteri senang untuk menempati bagian rumah yang menjadi bagiannya, lalu dia membayarkan sewa rumah yang menjadi bagian ahli waris lainnya.

Sedangkan mazhab Asy-Syafi'i berkaitan dengan tempat tinggal bagi perempuan yang ditinggal mati suaminya terdapat dua pendapat. *Pertama*, dia berhak mendapatkan tempat tinggal baik dia dalam keadaan hamil ataupun tidak hamil. *Kedua*, tidak ada tempat tinggal bagi isteri baik dia dalam keadaan hamil ataupun tidak hamil. Menurut beliau, perempuan yang ditinggal mati suaminya diharuskan menetap dalam rumah selama iddah, baik itu iddah talak *baa`in* (selamanya) ataukah iddah dikarenakan suami meninggal dunia. Lalu perempuan yang ditalak *baa`in* lebih ditekankan untuk tetap berada dalam rumah dibandingkan perempuan yang ditinggal mati suaminya. Karena bagi perempuan yang ditinggal mati suaminya diperbolehkan untuk keluar pada siang hari demi memenuhi kebutuhan-kebutuhannya. Tapi hal itu tidak diperbolehkan bagi perempuan yang ditalak *baa`in*, menurut salah satu dari dua pendapat beliau, yaitu pada pandangannya yang lama. Adapun perempuan yang ditalak *raj'i* (bisa rujuk) tidak diwajibkan menetap dalam rumah namun sekedar perkara yang disukai.

Adapun menurut Imam Ahmad, perempuan yang ditinggal mati suaminya lebih ditekankan untuk tetap berada dirumah dibandingkan dengan perempuan yang ditalak *raj'i*. Namun beliau tidak mewajibkannya pada perempuan yang ditalak *baa`in*. Para ulama madzhab Asy-Syafi'i ﷺ menyebutkan suatu pertanyaan atas pernyataan tekstual beliau tentang keharusan menetap di rumah bagi perempuan yang ditinggal mati suaminya dengan pernyataan tekstual beliau yang lain dalam salah satu perkataannya. Mereka berkata, "Bagaimana dua pernyataan tersebut dapat bertemu?" Lalu mereka menyebutkan dua jawaban. *Pertama*, keharusan menetap di rumah berdasarkan pendapat itu bukan suatu kewajiban. Akan tetapi jika seorang ahli waris mengharuskan pembayaran uang sewa rumah, maka saat itulah diwajibkan bagi si isteri untuk tetap berada di rumah. Sebagian besar ulama madzhab beliau memberi jawaban mutlak seperti ini.

*Kedua*, keharusan berada di rumah adalah kewajiban bagi si isteri, selama keharusan tersebut tidak menimbulkan mudharat baginya, semisal

dikenakan biaya sewa, atau ahli waris atau si pemilik rumah mengeluarkannya, dengan ini keharusan tersebut menjadi gugur.

Sementara ulama madzhab Hanafi berkata, tidak diperbolehkan bagi perempuan yang ditalak *raj'i* dan perempuan yang ditalak *baa`in* untuk keluar dari rumahnya, baik di malam hari maupun pada siang hari. Adapun bagi perempuan yang ditinggal mati suaminya, dia dapat keluar di waktu siang dan sebagian waktu malam, akan tetapi dia tidaklah menginap kecuali di rumahnya sendiri. Mereka berkata, perbedannya bahwa perempuan yang ditalak, nafkahnya tetap dari harta suaminya, maka tidak diperbolehkan baginya untuk keluar, seperti layaknya seorang isteri. Berbeda dengan perempuan yang ditinggal mati suaminya. Karena tidak ada lagi nafkah baginya. Maka tidak bisa dihindari keluar pada siang hari untuk memperbaiki keadaannya. Lalu mereka mengatakan, perempuan tersebut diharuskan untuk menjalani masa iddahnya di rumah yang dinisbatkan kepadanya di saat terjadinya perceraian.

Mereka berkata pula, apabila bagiannya dari rumah si mayit tidak mencukupi, atau ahli waris lainnya mengeluarkannya dari bagian mereka, maka perempuan tersebut dapat pindah, karena kondisi ini adalah udzur (alasan yang diterima). Sebab keberadaannya di rumahnya adalah suatu ibadah, dan ibadah akan menjadi gugur dengan adanya udzur. Mereka berkata, apabila perempuan tersebut tidak mampu untuk membayar uang sewa rumah yang ditempatinya, dikarenaka besarnya uang sewa tersebut, dia dapat berpindah tempat ke rumah yang lebih kecil dari rumah tersebut.

Uraian dari perkataan mereka ini menunjukkan sewa rumah dibebankan kepada si isteri, dan sewa rumah tersebut menjadi gugur hanya dikarenakan si isteri tidak mampu membayar uang sewanya. Karena inilah mereka menegaskan bahwa si isteri hanya tinggal di bagian warisan miliknya, jika mencukupi. Hal ini disebabkan menurut mereka, tidak ada hak tempat tinggal bagi perempuan yang ditinggal mati suaminya baik dalam keadaan hamil ataupun tidak hamil. Hanya saja baginya menetap di rumah di mana suaminya meninggal dunia dan dia berada di tempat itu siang maupun malam. Apabila ahli waris membiarkan untuknya (maka dia dapat tinggal padanya). Tetapi jika tidak diberikan maka menjadi keharusan baginya membayar sewa. Inilah kesimpulan mazhab-mazhab ulama dalam masalah ini serta dasar perbedaan pendapat dalam masalah tersebut. *Wabilahit-taufiq.*

Furai'ah binti Malik dalam hadits ini telah mengalami seperti yang dialami Fathimah binti Qais pada haditsnya. Sebagian ulama yang menyanggah masalah ini berkata, "Kami tidak akan meninggalkan kitab Rabb

kami hanya karena perkataan seorang perempuan. Karena Allah Ta'ala hanya memerintahkan kepadanya untuk menjalani masa iddah selama empat bulan sepuluh hari. Namun tidak memerintahkannya untuk menjalaninya di rumah. Aisyah رضي الله عنها telah mengingkari keharusan—menjalani masa iddah–di rumah. Beliau رضي الله عنها berfatwa bahwa perempuan yang ditinggal mati suaminya dapat menjalani masa iddahnya dimanapun yang dia kehendaki, sebagaimana Aisyah mengingkari hadits Fathimah binti Qais, dan beliau mewajibkan hak tempat tinggal bagi perempuan yang ditalak."

Sebagian yang menyanggah hadits Furai'ah berkata, sangat banyak sahabat رضي الله عنهم telah terbunuh dimasa Rasulullah ﷺ pada perang Uhud, perang Bi'r Ma'unah, perang Mu`tah, dan peperangan lainnya, dan isteri-isteri mereka menjalani masa iddah sepeninggal mereka. Seandainya masing-masing dari isteri mereka diharukan berada di rumahnya di masa iddah, maka hal itu termasuk perkara yang sangat tampak jelas dan sangat terang, di mana tidak akan tersembunyi bagi seseorang yang lebih rendah dari Ibnu Abbas dan Aisyah. Lalu bagaimana mungkin hal tersebut tersembunyi bagi mereka berdua, dan juga bagi para sahabat lainnya yang telah disebutkan perkataan mereka. Padahal praktik tersebut terus berlangsung dan menyebar luas. Ini adalah termasuk di antara perkara-perkara yang sungguh sulit terjadi. Seandainya juga praktik yang berlaku adalah seperti itu, tentu Furai'ah sama sekali tidak meminta izin kepada Rasulullah ﷺ untuk kembali bersama keluarganya, dan beliau tidak akan mengizinkannya untuk melakukan hal itu, lalu beliau memerintahkan memanggilnya kembali setelah dia telah berangkat, kemudian beliau ﷺ memerintahkannya tetap berada dirumahnya. Sekiranya perkara itu adalah suatu yang berkelanjutan lagi baku, niscaya ia telah dihapus dengan adanya izin beliau ﷺ kepada Furai'ah untuk bergabung dengan keluarganya, lalu izin tersebut di hapus lagi oleh perintah beliau ﷺ kepadanya untuk tetap berada di rumahnya. Hal ini berkonsekuensi terjadinya perubahan hukum sebanyak dua kali. Padahal kita tidak mengetahui secara yakin adanya hal serupa pada satu perkara pun daripada syariat ini.

Ulama lainnya berkata, semua argumen ini tidak menjadi landasan untuk menolak Sunnah shahih lagi jelas tersebut yang telah diterima oleh Amirul mukminin Utsman bin Afan serta para sahabat terkemuka. Utsman pun menerapkannya dan memutuskan hukum berdasarkan sunnah itu. Seandainya kita tidak menerima riwayat kaum perempuan dari Nabi ﷺ, niscaya akan sangat banyak sunnah-sunnah Islam yang hilang, sunnah-sunnah yang tidak diketahui kecuali diriwayatkan oleh kaum wanita. Kitab

Allah Ta'ala tidak memuat keterangan tentang kewajiban menjalani masa iddah di rumah. Sehingga sunnah tidak dianggap menyelisihinya. Bahkan, sunnah di sini menempati posisi pemberi penjelasan hukum yang tidak disinggung oleh Al-Qur`an. Hal seperti ini tidak dapat dijadikan alasan untuk menolak Sunnah. Justru sikap inilah yang telah diperingatkan oleh Rasulullah ﷺ sendiri, yaitu meninggalkan Sunnah apabila tidak terdapat hukum -yang semisal dengannya dalam Al-Qur`an.

Adapun penolakan ummul mukminin رضي الله عنها terhadap hadits Al-Furai'ah, mungkin karena hadits tersebut belum sampai kepada beliau, mungkin pula sampai namun beliau memberi tafsiran lain, kalau pun tidak diberi tafsiran lain maka mungkin ada penghalang lain baginya untuk mengamalkannya. Bagaimanapun juga, ulama yang meninggalkan hadits ini dengan alasan yang sama seperti yang digunakan oleh Aisyah رضي الله عنها meninggalkannya, lebih dapat ditolelir daripada mereka yang meninggalkannya dengan alasan Aisyah رضي الله عنها meninggalkannya. Sungguh antara kedua sikap ini memiliki perbedaan sangat besar.

Adapun yang terbunuh bersama Nabi ﷺ ataupun yang meninggal dimasa hidup beliau ﷺ, maka tidak terdapat sama sekali nash yang menunjukkan isteri-isteri mereka menjalani masa iddah sekehendak mereka, dan tidak ditemukan keterangan dari mereka sama sekali adanya hukum yang menyelisihi hukum hadits Al-Furai'ah. Maka tidaklah diperbolehkan meninggalkan sunnah yang shahih karena suatu perkara yang tidak diketahui kejelasannya. Seandainya diketahui mereka menjalani masa iddah sekehendak mereka, dan tidat terdapat keterangan dari mereka yang menyelisihi hadits Al-Furai'ah, mungkin hal itu sebelum hukum ini diberlakukan dan belum dibakukan, di mana hukum asal adalah adanya beban syara' dan peniadaan kewajiban.

Abdurrazzaq telah menyebutkan dari Ibnu Juraij, dari Abdullah bin Katsir dia berkata, Mujahid berkata, "Beberapa orang telah mati syahid dalam perang Uhud, lalu para isteri mereka mendatangi Rasulullah ﷺ dan bertanya, 'Sesungguhnya kami merasa ngeri di waktu malam wahai Rasulullah, hingga kami menginap di rumah salah seorang dari kami, lalu pada pagi harinya kami kembali ke rumah-rumah kami.' Maka Rasulullah ﷺ menjawab, *'Hendaklah kamu berbincang-bincang pada salah seorang di antara kamu segala yang kamu ingin bicarakan. Apabila kamu telah beranjak tidur, maka hendaknya setiap perempuan kembali ke rumahnya.'*"[243]

---

[243] HR. Abdurrazzaq, No. 12077, dan para perawinya *tsiqah,* hanya saja hadits tersebut adalah hadits *mursal*, sebagaimana perkataan penulis.

Hadits ini walaupun *mursal* (tidak menyebut perawi yang menukil dari sumber pertama), namun secara ekplisit Mujahid telah mendengar hadits tersebut dari seorang tabi'in *tsiqah* (terpercaya) atau bahkan dari seorang sahabat Rasulullah ﷺ. Kedustaan belum dikenal pada generasi tabi'in. Mereka adalah generasi kedua yang utama. Mereka telah berjumpa para sahabat Rasulullah ﷺ dan menimba ilmu dari mereka. Maka mereka adalah sebaik-baik umat setelah generasi sahabat. Tidak boleh berprasangka mereka berdusta atas nama Rasulullah ﷺ atau mengutip riwayat dari para pendusta hadits. Terlebih apabila seorang ahli ilmu di antara mereka jika memastikan riwayat dari Rasulullah ﷺ, bersaksi hadits itu berasal dari beliau ﷺ, di mana dia berkata, "Rasulullah ﷺ bersabda..." dan "Rasulullah ﷺ melakukan demikian ..." atau "Rasulullah ﷺ memerintahkan dan melarang ...." Maka alangkah jauh jika dia berani berbuat seperti itu sementara perantara antara dia dan Rasulullah ﷺ adalah seorang pendusta atau seorang perawi yang *majhul* (tidak diketahui). Berbeda dengan hadits-hadits *mursal* pada generasi setelah mereka. Setiap masa yang datang kemudian, maka persangkaan buruk akan ada pada hadits-hadits *mursal*nya. Rasulullah ﷺ tidaklah memberikan persaksian terhadap riwayat-riwayat *mursal* pada generasi belakangan tersebut. Namun secara garis besarnya, acuan dasar bukanlah pada riwayat *mursal* ini semata. *Wabillahi Taufiq.*

# PENYEBUTAN HUKUM RASULULLAH ﷺ DALAM MASALAH *AL-IHDAD* (MENINGGALKAN BERHIAS) BAGI PEREMPUAN YANG MENJALANI IDDAH, BAIK PENAFIAN MAUPUN PENETAPANNYA

Disebutkan melalui jalur shahih dalam *Shahihain,* dari Humaid bin Nafi', dari Zainab binti Abu Salamah, bahwa dia mengabarkan ketiga hadits ini; Zainab berkata, Ummu Salamah isteri Nabi ﷺ datang menemuiku ketika bapaknya-yaitu Abu Sufyah-meningal dunia. Lalu Ummu Habibah رضي الله عنها menawarkan kepadanya wangi-wangian yang terdapat warna kekuning-kuningan buram atau selainnya. Kemudian beliau mengoleskan wangi-wangian tersebut kepada seorang anak perempuan lalu beliau menyentuh kedua pipinya dan berkata, "Demi Allah, sungguh aku tidak punya kebutuhan terhadap wangi-wangian, tapi saya telah mendengar Rasulullah ﷺ bersabda di atas mimbar:

لَا يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ تُحِدُّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثٍ إِلَّا عَلَى زَوْجٍ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

*"Tidaklah dihalalkan bagi seorang perempuan yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir, melakukan ihdad (meninggalkan berhias) lebih dari tiga hari karena kematian seseorang, kecuali ditinggal mati suami diharuskan ihdad selama empat bulan sepuluh hari.'"*

Zainab berkata, kemudian Zainab binti Jahsy menemuiku ketika saudaranya meninggal dunia, lalu dia meminta wangi-wangian dan mengambil dari wangi-wangian tersebut, setelah itu dia berkata, "Tidaklah dihalalkan bagi seorang perempuan yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir, melakukan *ihdad* (meninggalkan berhias) lebih dari tiga hari ke-

matian seseorang, kecuali ditinggal mati suami diharuskan *ihdad* selama empat bulan sepuluh hari."

Zainab berkata, aku telah mendengar ibuku, Ummu Salamah ﵂, berkata, "Seorang perempuan datang menemui Rasulullah ﷺ lalu berkata, 'Wahai Rasulullah, sesungguhnya suami anak perempuanku meninggal dunia, dan dia mengadukan sakit pada matanya, bolehkah saya memakaikannya celak mata?' Rasulullah ﷺ bersabda, *'Tidak.'* Dia mengulanginya sebanyak dua atau tiga kali. Namun, pada setiap kali itu beliau ﷺ menjawab, *'Tidak.'* Lalu beliau ﷺ bersabda, *'Hanya saja waktunya adalah empat bulan sepuluh hari. Sungguh salah saorang di antara kamu di masa jahiliyah melemparkan kotoran setelah satu tahun.'"*

Zainab berkata, "Dahulu (di masa jahiliyah), apabila seorang perempuan ditinggal mati suaminya, maka dia masuk ke sebuah gubuk, mengenakan pakaiannya yang paling jelek, tidak menyentuh wangi-wangian, dan tidak juga sesuatu pun, hingga berlalu masa setahun. Kemudian didatangkan kepadanya seekor hewan berupa keledai, atau kambing, atau burung. Lalu dia mengibaskannya. Jarang sekali dia mengibas sesuatu melainkan sesuatu itu akan mati. Kemudian dia keluar dan didatangkan kepadanya kotorang hewan dan dia melemparkan kotoran tersebut. Setelah itu dia kembali boleh mengambil wangi-wangian atau selainnya yang dia kehendaki."[244] Malik mengatakan, makna mengibas di sini adalah membasuh kulit dengan sesuatu tersebut.

Disebutkan dalam *Shahihain* dari Ummu Salamah ﵂, bahwa seorang perempuan ditinggal mati suaminya, lalu mereka mengkhawatirkan mata perempuan tersebut. Kemudian mereka mendatangi Rasulullah ﷺ meminta izin untuk memakaikannya celak mata. Rasulullah ﷺ bersabda:

> *"Sungguh salah seorang di antara kamu pada masa jahiliyah berada di rumahnya yang paling buruk, atau di salah satu sudut bagian rumahnya yang paling buruk selama setahun. Apabila seekor anjing melewatinya, maka dia akan melemparinya dengan kotoran hewan, kemudian dia keluar, maka (mengapa terasa berat) baginya empat bulan sepuluh hari."*[245]

---

[244] HR. Malik dalam *Al-Muwaththa`* 2/596 dan 598, Kitab *Ath*-Thalaq, Baba pa-apa yang disebutkan tentang *ihdad,* Al-Bukhari, 9/427, Kitab *Ath*-Thalaq, Bab perempuan yang ditinggal mati suaminya melakukan *ihdad* selama empat bulan sepuluh hari, dan Muslim, No. 1486, 1487, 1488, dan 1489, Kitab *Ath*-Thalaq, Bab kewajiban *ihdad* pada iddah karena kematian suami.

[245] HR. Al-Bukhari, 9/432, Kitab Ath-Thalaq, Bab celak bagi perempuan *ihdad,* dan dalam Ath-

Masih dalam *Shahihain,* dari hadits Ummu Athiyah Al-Anshariyah ﵂ , bahwa Rasulullah ﷺ bersabda:

لَا تُحِدُّ الْمَرْأَةُ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثٍ إِلَّا عَلَى زَوْجٍ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا وَلَا تَلْبَسُ ثَوْبًا مَصْبُوغًا إِلَّا ثَوْبَ عَصْبٍ وَلَا تَكْتَحِلُ وَلَا تَمَسُّ طِيبًا إِلَّا إِذَا طَهُرَتْ نُبْذَةً مِنْ قُسْطٍ أَوْ أَظْفَارٍ

*"Tidak boleh bagi seorang perempuan ihdad karena kematian seseorang melebihi tiga hari, kecuali karena kematian suaminya, dia ihdad selama empat bulan sepuluh hari. Tidak mengenakan pakaian yang diberi pewarna dan tidak pula kain ashb. Tidak mengenakan celak mata dan tidak memakai wangi-wangian kecuali sedikit dari qusth atau azhfar."*[246]

Dalam *Sunan Abu Dawud,* dari hadits Al-Hasan bin Muslim, dari Shafiyyah binti Syaibah, dari Ummu Salamah isteri Nabi ﷺ, bahwa beliau ﷺ bersabda, "Perempuan yang ditinggal mati suaminya tidaklah mengenakan pakaian yang diberi *mu'ashfar* (tumbuhan yang digunakan untuk wangian), **dan tidak juga pakaian yang terbelah memanjang**, tidak mengenakan perhiasan dan juga tidak memakai celak mata dan tidak mengecat kuku dengan *Al-Hinna`* (tumbuhan untuk pacar kuku)."[247]

Masih dalam *Sunan* beliau dari hadits Ibnu Wahb dia berkata, Makhramah mengabarkan kepadaku dari bapaknya dia berkata, saya mendengar Al-Mughirah bin Adh-Dhahhak berkata, Ummu Hakim binti Asyad mengabarkan kepadaku, dari ibunya, bahwa suaminya meninggal dunia dan dia mengeluhkan matanya, maka dia memakai celak mata dengan *Al-Jalaa`*—Ahmad bin Shalih ﵀ mengatakan yang benar adalah celak mata *Al-jala`*–lalu dia mengutus seorang budak menemui Ummu Salamah ﵂

---

Thiib, Bab itsmid dan celak karena sakit mata, dan Muslim, No. 1488.

[246] HR. Al-Bukhari, 9/432-433, Kitab Ath-Thalaq, Bab al-qusth bagi perempuan yang *ihdad,* dan Bab perempuan yang *ihdad* memakai *ashb*, dan Kitab Al-Haid, Bab wewangian bagi perempuan ketika mandi dari haid, dan Muslim 2/1127 No. 938 (66) dalam kitab Ath-Thalaq, Bab kewajiban *ihdad* pada iddah karena kematian. Al-Ashb adalah sejenis mantel yang benang tenunannya dipintal, kemudian diberi warna, lalu ditenun. Al-Qusth adalah kayu memiliki aroma harum berasal dari negeri India dipergunakan sebagai wangian bagi perempuan-perempuan yang sedang nifas. Al-azhfaar, adalah sejenis wangi-wangian.

[247] HR. Abu Dawud, No. 2304, kitab Ath-Thalaq, Bab tentang apa yang dijauhi perempuan iddah saat menjalani iddahnya, An-Nasa`i, 6/203, 204 Kitab Ath-Thalaq, Bab perempuan yang ihdad menjauhi pakaian yang diberi warna. *Sanad*nya shahih.

untuk menanyakan hukum celak mata *Al-jalaa`*, maka beliau menjawab, "Janganlah engkau memakai celak mata dari bahan tersebut kecuali karena sesuatu yang sangat terpaksa menimpamu, maka pakailah celak mata pada malam hari dan hapuslah pada siang hari." Kemudian Ummu Salamah berkata, "Rasulullah ﷺ masuk menemuiku pada saat Abu Salamah meninggal dunia, dan saya mengolesi kedua mataku dengan *shabir* (sejenis balsam). Maka beliau ﷺ bertanya, *'Apakah ini wahai Ummu Salamah?'* Aku berkata, 'Hanya saja ia adalah *shabir* wahai Rasulullah, ia tidak memiliki aroma wangi.' Beliau ﷺ bersabda, *'Sesungguhnya dzat ini menjadikan wajah tampak muda, janganlah engkau memakainya kecuali pada waktu malam, dan engkau melepaskannya di siang hari. Jangan pula engkau berhias dengan wangi-wangian dan jangan mengenakan Al-hinna`, karena Al-hinna` adalah pewarna.'"* Beliau berkata, "Aku bertanya, apa yang aku gunakan menyisir wahai Rasulullah?" Beliau ﷺ bersabda, *"Gunakan tanaman bidara (as-sidr), tutupilah kepalamu dengannya."*[248]

### * Hukum-Hukum yang Dikandung oleh Sunnah Ini

Sunnah ini mengandung beberapa hukum, yaitu:

***Hukum pertama***, tidak diperbolehkan *ihdad* (meninggalkan berhias) berkabung karena kematian seseorang, siapa pun orang itu, lebih dari tiga hari, kecuali karena kematian suami. Hadits tentang *ihdad* mengandung perbedaan tentang kedua bentuk *ihdad* ditinjau dari beberapa tinjauan:

Tinjauan pertama, dari sisi kewajiban dan pembolehan. *Ihdad* karena kematian suami adalah wajib, sementara karena kematian selain suami hukumnya mubah (boleh).

Tinjauan kedua, dari sisi ketetapan masa *ihdad*. *Ihdad* (meninggalkan berhias) karena kematian suami adalah suatu keharusan (wajib), sementara *ihdad* karena kematian selain suami adalah keringanan. Lalu kaum muslimin telah sepakat tentang kewajiban *ihdad* bagi perempuan yang ditinggal mati suaminya, kecuali yang diriwayatkan dari Al-Hasan dan Al-Hakam bin Utaibah. Adapun Al-Hasan, maka Hammad bin Salamah meriwayatkan dari Humaid, dari Al-Hasan, bahwa perempuan yang ditalak tiga dan ditinggal mati suaminya boleh memakai celak mata dan menyisir

---

[248] HR. Abu Dawud, No. 2305, dan An-Nasa`i, 6/204. Al-Mughirah bin Adh-Dhahhak, tidak seorangpun yang menyatakannya *tsiqah* selain Ibnu Hibban. Sedangkan Ummu Hakim tidak diketahui keadaannya demikian juga dengan ibunya. Abdul Haq Al-Isybili menyebutkan hadits di atas dalam kitab *Al-Ahkam* karyanya melalui jalur periwayatan Abu Dawud, dan beliau berkata, "Hadits ini tidak memiliki *sanad* yang diketahui."

rambut, memakai wangi-wangian, mengecat kuku dengan *Al-hinna`* (pacar), berpindah tempat tinggal, dan melakukan segala yang dikehendakinya." Sedangkan Al-Hakam, maka Syu'bah menyebutkan darinya, bahwa perempuan yang ditinggal mati suaminya tidak melakukan *ihdad* (meninggalkan berhias).

Ibnu Hazm berkata, para pengusung pendapat ini berhujjah ..., kemudian beliau menyebutkan dari jalur Abu Al-Hasan Muhammad bin Abdussalam dia berkata, Muhammad bin Basysyar menceritakan kepada kami dia berkata, Muhammad bin Ja'far menceritakan kepada kami dia berkata, Syu'bah menceritakan kepada kami dia berkata, Al-Hakam bin Utaibah menceritakan kepada kami, dari Abdullah bin Syaddad bin Al-Haad, bahwa Rasulullah ﷺ memerintahkan isteri Ja'far bin Abu Thalib, "Apabila telah tiga hari, maka kenakanlah pakaian yang engkau senangi, ataukah setelah tiga hari." Syu'bah ragu tentang lafazhnya.

Kemudian dari jalan Hammad bin Salamah dia berkata, Al-Hajjaj bin Arthah menceritakan kepada kami, dari Al-Hasan bin Sa'ad, dari Abdullah bin Syaddad, bahwa Asma` binti Umais meminta izin kepada Nabi ﷺ untuk menangisi Ja'far, dan dia adalah isterinya. Maka beliau mengizinkannya selama tiga hari. Kemudian beliau ﷺ mengutus seseorang kepadanya setelah tiga hari untuk bersuci dan memakai celak mata.

Mereka berkata, hadis ini menghapuskan hukum hadits-hadits tentang *ihdad*. Karena hadits ini datang setelah adanya hadits-hadis *ihdad* tersebut. Ummu Salamah رضي الله عنها periwayat hadits *ihdad,* dan beliau ﷺ memerintahkan hal itu kepadanya di saat wafatnya Abu Salamah. Sementara tidak ada perselisihan bahwa wafatnya Abu Salamah adalah sebelum wafatnya Ja'far.

Namun para ulama menjawab pernyataan itu, bahwa hadits tersebut adalah hadits *munqathi'* (terputus), sebab Abdullah bin Syaddad bin Al-Had[249] tidaklah mendengar dari Rasulullah ﷺ, dan tidak juga melihat beliau ﷺ, maka bagaimana bisa haditsnya dikedepankan atas hadits-hadits shahih yang diriwayatkan dengan *sanad* lengkap, serta tidak terdapat cacat padanya?

Adapun hadits kedua, padanya terdapat Al-Hajjaj bin Arthah[250], dan

---

[249] Para perawinya *tsiqah*, hanya saja haditsnya hadits *mursal*. Abdullah bin Syaddad tidak mendengar satupun hadits dari Rasulullah ﷺ.

[250] Al-Hajjaj bin Arthah disifati sebagai perawi yang banyak melakukan kesalahan dan *tadlis* (pengaburan riwayat). Sementara pada hadits di atas dia menggunakan kata yang tidak tegas menunjukkan mendengar langsung.

haditsnya tidak dapat dijadikan dasar untuk menolak hadits para imam *tsiqah* (terpercaya), yang mana mereka adalah para pendekar di bidang hadits.

## Pasal

### * Ihdad Mengikuti Iddah

***Hukum kedua***, masa *ihdad* (meninggalkan berhias) mengikuti masa iddah dalam hitungan bulan, sementara bagi perempuan hamil, apabila kehamilannya telah berakhir, maka kewajiban *ihdad* telah gugur sesuai kesepakatan ulama, sebab dia telah diperbolehkan untuk menikah, mempercantik diri, memakai wangi-wangian untuk suaminya, dan berhias sekehendaknya.

Jika ada yang berkata, apabila masa kehamilan melebihi empat bulan sepuluh hari, apakah kewajiban *ihdad* menjadi gugur ataukah berkelanjutan hingga melahirkan? Dijawab, bahkan masa *ihdad* terus berkelanjutan hingga melahirkan, karena *ihdad* mengiringi masa iddah, maka waktunya pun dibatasi dengan masa iddah. *Ihdad* termasuk salah satu di antara hukum-hukum iddah. Ia termasuk salah satu kewajiban di antara kewajiban-kewajiban iddah. Maka *Ihdad* bersama dengan *iddah* baik dari segi ada atau tidak adanya.

## Pasal

### * Para Isteri Disamakan Dalam Masalah *Ihdad* Sampai Perempuan Kafir, Perempuan Budak, dan Anak Kecil

***Hukum ketiga***, *Ihdad* berlaku sama bagi seluruh isteri, baik perempuan muslimah ataukah kafir, perempuan merdeka atau budak, maupun perempuan yang masih kecil atau yang telah tua renta. Ini adalah pendapat mayoritas ulama; Ahmad, Asy-Syafi'i, dan Malik. Hanya saja Asyhab dan Ibnu Nafi' berkata, "Tidak ada *Ihdad* bagi perempuan kafir dzimmi." Pendapat ini diriwayatkan pula oleh Asyhab dari Malik, dan ia adalah pendapat Abu Hanifah. Menurut beliau tidak ada *Ihdad* bagi perempuan yang masih kecil.

Para ulama pendukung pendapat ini berhujjah bahwa Nabi ﷺ menjadikan *Ihdad* sebagai salah satu di antara hukum-hukum bagi seseorang yang beriman kepada Allah dan hari akhir. Maka perempuan kafir

tidaklah termasuk dalam hukum tersebut. Begitu pula mereka mereka tidak diberi beban hukum-hukum cabang (furu'). Mereka berkata, "Pengalihan dari lafazh umum yang mutlak kepada lafazh khusus yang diberi batasan keimanan menunjukkan hukum ini termasuk di antara hukum-hukum iman, komitmen-komitmennya, dan kewajiban-kewajibannya. Seolah-olah beliau ﷺ bersabda, "Bagi siapa yang komitmen di atas keimanan, maka hukum ini termasuk salah satu syariat dan kewajiba-kewajiban baginya."

Namun menurut penelitian, penafian bolehnya suatu perbuatan dari kaum mukminin, tidak menunjukkan penafian hukumnya dari orang-orang kafir, dan tidak juga menunjukkan penetapan hukum bagi mereka. Akan tetapi hanya menunjukkan bagi siapa yang berada tegak di atas keimanan dan syariat-syariat Iman maka perbuatan ini tidaklah dihalalkan bagi mereka. Namun bagaimanapun kondisinya, seseorang diharuskan komitmen dengan iman dan syariat-syariatnya. Akan tetapi syara' tidak mengikat seseorang dengan syariat-syariat iman kecuali setelah dia masuk ke dalamnya. Hal ini seperti dikatakan, "Tidak dihalalkan bagi seorang mukmin meninggalkan shalat, haji, dan zakat." Perkataan ini tidaklah menunjukkan bahwa hal itu dihalalkan bagi seorang kafir. Serupa dengannya jika seseorang berkata tentang pakaian sutra:

لَا يَنْبَغِي هٰذَا لِلْمُتَّقِيْنَ

*"Tidak sepantasnya pakaian ini bagi orang-orang yang bertakwa."*[251]

Ia tidak menunjukkan pakaian itu pantas bagi selain mereka. Demikian juga sabda beliau ﷺ:

لَا يَنْبَغِي لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَكُوْنَ لَعَّانًا

*"Tidak sepatutnya seorang mukmin menjadi tukang laknat."*[252]

Rahasia persoalan ini, syariat-syariat halal, haram, dan kewajiban, hanya disyariatkan bagi seseorang yang telah komitmen dengan pokok keimanan. Bagi yang tidak komitmen dengan pokok keimanan serta membuat jarak antara dirinya dengan agamanya, maka dipisahkan juga antara dirinya dengan syariat-syariat agama yang dianutnya, sebagaimana dipisahkan antara dirinya dengan pokok iman selama tidak dimintai keputus-

---

[251] HR. Al-Bukhari, 10/230, Muslim, No. 2075, keduanya dalam kitab Al-Libas dari hadits Uqbah bin Amir.

[252] HR. Muslim, No. 2597, dalam kitab Al-Birr, Bab larangan melaknat hewan dan selainnya.

an kepada kita. Kaidah ini telah disepakati para ulama. Akan tetapi legitimasi bagi ulama yang mewajibkan *Ihdad* atas seorang perempuan kafir dzimmi, bahwa *Ihdad* berkaitan dengan hak suami yang muslim. Kewajiban perempuan tersebut melakukan *Ihdad* seperti asal hukum iddah. Oleh karena itu, para ulama mengharuskannya atas seorang perempuan tersebut dalam masa iddahnya dari seorang suami kafir dzimmi. Di mana perempuan itu tidak boleh diusik selama iddahnya. Jadilah hal ini seperti ketentuan yang mengatur interaksi mereka dengan kaum muslimin, di mana mereka diharuskan pada semua perjanjian tersebut untuk komitmen terhadap hukum-hukum Islam, walau hukum tersebut tidak diberlakukan di antara sesama meraka.

Namun mereka yang tidak sependapat bisa berkata, "*Ihdad* adalah hak Allah Ta'ala. Karena itu, jika si perempuan dan para wali serta orang yang diinggal mati sepakat untuk menggugurkannya, seperti kalau si mayit mewasiatkan kepada isterinya untuk meninggalkannya, tetap diharuskan bagi si isteri untuk melakukanya. Maka *Ihdad* diberlakukan sebagaimana konteks ibadah-ibadah umumnya. Sementara perempuan kafir dzimmi tidak masuk yang berhak menunaikannya. Inilah inti persoalan sehingga kami menafikan keharusan *ihdad* bagi perempuan kafir dzimmi."

## Pasal

### * *Ihdad* Tidak Wajib bagi Perempuan Budak dan Ummul Walad*

***Hukum keempat***, *ihdad* tidaklah wajib bagi seorang perempuan budak dan tidak pula bagi *ummul walad* apabila majikan mereka meninggal dunia, karena keduanya tidak berstatus isteri. Ibnu Al-Mundzir berkata, "Saya tidak mengetahui para ulama berselisih dalam masalah itu."

Jika ada yang berkata, "Bolehkah bagi keduanya melakukan *ihdad* selama tiga hari?" Dijawab, benar, keduanya diperbolehakan melakukan hal itu. Karena nash syara' hanyalah mengharamkan *ihdad* melebihi tiga hari bagi selain isteri, dan mewajibkan empat bulan sepuluh hari bagi isteri. Dengan demikian, perempuan budak dan ummul walad termasuk di antara perempuan yang dihalalkan bagi mereka melakukan *ihdad*, bukan termasuk yang diharamkan dan bukan juga yang diwajibkan.

---

* *Ummul Walad* adalah perempuan budak yang telah melahirkan anak untuk majikannya. Wallahu A'lam–penerj.

### * Tidak Ada Ihdad Atas Selain Perempuan yang Ditinggal Mati Suaminya

Jika ada yang berkata, "Apakah *ihdad* diwajibkan juga bagi perempuan yang menjalani masa iddah karena ditalak, atau karena hubungan intim yang syubhat, ataukah karena perzinahan, atau dalam rangka *istibra* (mensucikan rahim)?"

Kami katakan, inilah ***hukum kelima*** yang ditunjukkan Sunnah, bahwa tidak ada keharusan *ihdad* bagi seorang pun di antara mereka. Karena Sunnah menetapkan *ihdad* dan juga menafikannya. Sunnah mengkhususkan *Ihdad* yang wajib hanya bagi para isteri, dan *Ihdad* yang diperbolehkan bagi selain para isteri karena kematian orang-orang yang khusus bagi mereka. Adapun selainnya, maka termasuk dalam hukum orang-orang yang diharamkan *ihdad* karena kematian seseorang. Dari mana kamu dapat memasukkan perempuan yang ditalak *baa`in* sebagai perempuan-perempuan yang diharuskan melakukan *ihdad*?

Sa'id bin Al-Musayyib, Abu Ubad, Abu Tsaur, Abu Hanifah dan pengikut beliau, Imam Ahmad dalam salah satu riwayat dari beliau yang dipilih oleh Al-Khiraqi, mereka berkata, "Perempuan yang ditalak *baa`in* wajib melakukan *ihddad* karena kematian laki-laki yang mentalaknya." Pernyataan ini didasarkan kepada qiyas semata. Karena perempuan tersebut menjalani masa iddah setelah terlepas dari suatu pernikahan, maka diharuskan bagi perempuan tersebut untuk melakukan *Ihdad* layaknya perempuan yang ditinggal mati suaminya, di mana keduanya bersekutu dalam masa iddah, dan hanya berbeda dari tinjauan sebabnya. Di samping itu, masa iddah mengharamkan adanya pernikahan, jadi segala faktor yang mengarah kepada pernikahan juga diharamkan.

Mereka berkata, tidak diragukan lagi masalah *ihdad* adalah persoalan yang dapat dijangkau oleh nalar. Yaitu, bahwa menampakkan kecantikan, wangi-wangian, dan perhiasan, termasuk faktor-faktor yang menjadikan seoang perempuan menarik bagi kaum laki-laki, dan mendorong laki-laki tertarik kepadanya. Sehingga sangat dikhawatirkan seorang perempuan akan berdusta tentang akhir iddahnya demi mempercepat tercapainya maksud tersebut. Maka dia dilarang melakukan faktor-faktor yang bisa mendatangkannya dan ditutup jalan menurut kepadanya. Demikianlah, di samping berdusta dalam hal iddah karena kematian umumnya tak mungkin terjadi, karena kematian adalah sesuatu yang diketahui terang-terangan. Begitu pula keberadaan iddah yang ditetapkan berdasarkan hari-hari tertentu. Berbeda dengan masa iddah perempuan yang ditalak, di mana penetapannya didasarkan kepada 'quru', dan ini tidaklah diketahui kecuali

dari sisi si perempuan itu sendiri, maka berhati-hati bagi si perempuan seperti ini lebih utama.

Dikatakan, Allah Ta'ala telah mengingkari seseorang yang mengharamkan perhiasan dari-Nya yang Allah telah keluarkan bagi seluruh hamba-Nya dan juga rizki-rizki yang baik. Ini menunjukkan tidak diperbolehkan bagi seseorang mengharamkan perhiasan kecuali yang Allah dan Rasul-Nya haramkan. Allah ﷻ telah mengharamkan melalui lisan Rasul-Nya berhias di masa *ihdad* bagi perempuan yang ditinggal mati suaminya selama masa iddah. Lalu Rasul-Nya membolehkan *ihdad* dengan meninggalkanya perhiasan itu bagi selain suami. Maka tidak diperbolehkan mengharamkan sesuatu yang tidak diharamkannya. Bahkan hukum sesuatu itu tetap pada hukum asal yaitu mubah (boleh). *Ihdad* bukan termasuk di antara konsukuensi iddah dan bukan juga sesuatu yang mengikutinya. Karena inilah *ihdad* tidak diharuskan bagi perempuan yang dicampuri atas dasar syubhat, perempuan yang dizinahi, perempuan yang *istibra`* (mensucikan rahim), dan perempuan ditalak *baa`in,* menurut kesepakatan ulama. Qiyas ini lebih utama daripada mengqiyaskannya kepada perempuan yang ditinggal mati suaminya. Karena antara kedua iddah itu terdapat persamaan dari segi 'quru', kadar, sebab, dan hukum. Menggabungkan iddah berdasarkan 'quru' dengan iddah berdasarkan 'quru' pula adalah lebih utama daripada mengikutkan iddah berdasarkan 'quru'' dengan iddah perempuan yang ditinggal mati suaminya. Tujuan *ihdad* (meninggalkah berhias) karena ditinggal mati suami tidak sebatas apa yang kamu sebutkan yaitu mencegah perempuan menyegerakan iddahnya berakhir. Karena iddah pada kasus itu tidak sebatas mengetahui kesucian rahim, dan karena itu pula iddah tetap berlaku bagi perempuan yang ditinggal mati suami meski antara keduanya belum terjadi hubungan intim. Akan tetapi, maksudnya adalah pengagungan pernikahan, menunjukkan kedudukannya, serta kemuliaannya, dan bahwa akad pernikahan memiliki tempat disisi Allah Ta'ala. Maka iddah diadakan sebagai penghargaan bagi kedudukan tersebut. Lalu dijadikan *Ihdad* sebagai penyempurna dan penegas maksud tadi dan menunjukkan keseriusannya. Hingga seorang isteri lebih diutamakan mempersembahkan perbuatannya terhadap suaminya daripada ayahnya, anaknya, saudaranya, dan seluruh kerabatnya. Ini tiada lain untuk pengagungan akad pernikahan. Juga untuk menegaskan perbedaan antara akad pernikahan dan pelacuran dari seluruh hukum-hukumnya. Karena inilah disyariatkan pada awal mula akad pernikahan ini untuk diumumkan dan dipersaksikan, diadakan perayaan dengan memukul rebana, agar memastikan perbedaan antara akad pernikahan tersebut

dengan pelacuran. Lalu pada akhir dan penghabisannya disyariatkan adanya masa iddah dan *ihdad* yang tidak disyariatkan pada selainnya.

## Pasal

### * Perkara-Perkara yang Dijauhi Perempuan Sedang Melakukan *Ihdad*

***Hukum keenam***, yaitu tentang beberapa perkara yang harus dihindari oleh perempuan sedang melakukan *ihdad*. Yaitu perkara-perkara yang ditunjukkan oleh nash, bukan berdasarkan pendapat dan perkataan yang tidak ada dalilnya. Perkara-perkara tersebut ada empat.

*Pertama*, wangi-wangian, berdasarkan sabda beliau ﷺ pada hadits shahih:

لَا تَمَسُّ طِيْبًا

*"Janganlah dia memakai wangi-wangian."*

Tidak ada perbedaan dalam pengharaman wangi-wagian bagi ulama yang mewajibkan *ihdad*. Karena inilah, ketika Ummu Habibah رضي الله عنها keluar dari masa *ihdad* atas kematian bapaknya, yaitu Abu Sufyan, beliau meminta wangi-wangian, lalu beliau mengoleskan kepada seorang anak perempuan, lalu beliau mengambil bagian tepinya, kemudian beliau menyebutkan hadits

Termasuk dalam kategori wangi-wangian, misk, minyak ambar, kafuur, gaharu, *al-ghaliyah*, *az-zabaad*—sejenis parfum–, *adz-dzarirah*—sejenis wangi-wangian yang berbentuk biji-bijian lembut–, bakhur/cendana dan minyak-minyak wangi semisal minyak Albaan—dari sejenis pohon, minyak mawar, minyak *al-banfasaj*—sejenis bunga–minyak yasmin dan juga dari air-air perasan dari bahan-bahan yang wangi semisal air mawar, air cengkeh, air bunga matahari, kesemuanya ini termasuk wangi-wangian. Dan tidak termasuk kategori wangi-wangian; minyak, minyak sumsum, dan minyak samin. Adapun selain itu maka tidak terlarang digunakan.

# Pasal
# Perempuan Melakukan Ihdad Menjauhi Perhiasan pada Badannya

***Hukum ketujuh***, masalah ini terbagi menjadi tiga bagian. ***Bagian pertama***, perhiasan pada badannya, maka diharamkan untuk diwarnai, dilukis, dicat ujung-ujung jari, diberi warna merah, atau hiasan mempelai. Karena Nabi ﷺ menyebutkan *khidhab* (warna) sebagai penekanan bagi jenis-jenis perhiasan lain yang lebih menunjukkan keindahan dibanding *khidhab*, lebih besar fitnahnya, dan lebih bertentangan dengan maksud *ihdad*. Di antaranya juga adalah celak mata. Larangan memakai celak mata ditetapkan berdasarkan nash yang jelas lagi shahih.

Kemudian beberapa ulama salaf dan khalaf, di antaranya Abu Muhammad bin Hazm berkata, "Perempuan *ihdad* tidak memakai celak mata, walau matanya harus buta, tidak pada malam hari ataupun siang hari." Landasan mendukung pendapat mereka adalah hadits Ummu Salamah yang diriwayatkan Bukhari dan Muslim, "Pernah seorang perempuan ditinggal mati suaminya, lalu mereka mengkhawatirkan matanya, maka mereka mendantagi Nabi ﷺ dan meminta izin kepadanya untuk memakaikannya celak mata. Namun beliau ﷺ tidak mengizinkannya. Bahkan beliau bersabda, *'Tidak.'* Sebanyak dua kali. Kemudian beliau ﷺ menyebutkan kepada mereka amalan yang dahulu mereka perbuat dimasa jahiliyah, yaitu *ihdad* yang berlebihan selama setahun. Namun mereka bersabar akan hal itu. *Maka mengapa mereka tidak dapat bersabar selama empat bulan sepuluh hari.*"[253]

Tidak disangsikan lagi bahwa memakai celak mata adalah hiasan yang paling tampak seperti halnya wangi-wangian bahkan melebihinya. Sebagian ulama madzhab Syafi'i berkata, "Bagi perempuan-perempuan berkulit hitam, tidak mengapa memakai celak mata." Ini adalah pernyataan yang menyelisihi nash syara' dan logika. Hukum-hukum Rasulullah ﷺ tidaklah membedakan antara yang hitam dan yang putih, sebagaimana tidak membedakan antara yang tinggi dan yang pendek, semisal analogi dengan nalar yang rancu inilah yang sangat keras diingkari dan dicela para ulama salaf.

Adapun mayoritas ulama, semisal Malik, Ahmad, Abu Hanifah, dan Asy-Syafi'i, serta para pengikut mereka berkata, "Apabila perempuan *ihdad*

---

[253] Penjelasannya baru saja disebutkan.

dalam keadaan terpaksa harus memakai celak mata dengan mempergunakan *itsmid* sebagai obat, bukan untuk perhiasan, maka dia dapat memakai celak mata dengan bahan tersebut pada malam hari, lalu menghapusnya disiang hari." Hujjah mereka adalah hadits Ummu Salamah ﵂ terdahulu, di mana beliau berkata tentang celak mata, "Janganlah dia memakai celak mata kecuali jika memang menjadi suatu keharusan, maka pakailah celak mata tersebut di waktu malam, dan engkau mencucinya di siang hari."

Di antara hujjah mereka pula adalah hadits Ummu Salamah ﵂ lainnya, bahwa Rasulullah ﷺ masuk menemuinya ketika sedang memakai *shabr* (sejenis bedak). Maka beliau ﷺ bertanya, "Apakah ini wahai Ummu Salamah?" Beliau menjawab, "Ini adalah *shabr* wahai Rasulullah, dan tidak ada padanya wangi-wangian." Rasulullah ﷺ bersabda, "Sesungguhnya *shabr* menjadikan wajah awet muda." Lantas beliau ﷺ bersabda, *"Janganlah engkau mempergunakannya kecuali di waktu malam lalu engkau menghilangkannya di waktu siang."*

Pada dasarnya keduanya adalah hadits yang satu, hanya saja para perawinya memisah-misahkannya. Imam Malik memasukkan penggalan ini dari hadits tersebut dalam kitab Al-Muwaththa` karyanya dengan bentuk riwayat *balaagh*.* Namun Abu Umar dalam kitabnya *At-Tamhid* menyebutkan beberapa jalur periwayatan yang sebagiannya menguatkan sebagian lainnya. Cukuplah menunjukkan keakuratan hadits itu bahwa Imam Malik telah menjadikannya sebagai hujjah. Para penulis kitab-kitab *As-Sunan* telah memasukkan hadits tersebut dalam kitab-kitab mereka, dan juga para imam telah berhujjah dengannya. Setidaknya, derajat terendah bagi hadits tersebut adalah *hasan*. Akan tetapi hadits beliau ini secara lahirnya menyelisihi hadits beliau yang diriwayatkan dengan *sanad* lengkap dan disepakati keshahihannya. Karena hadits yang disepakati tersebut menunjukkan perempuan ditinggal mati suaminya tidak dibolehkan memakai celak mata bagaimanapun juga. Sebab Nabi ﷺ tidak mengizinkan kepada perempuan yang mengeluhkan matanya untuk memakai celak mata, baik pada malam hari maupun siang hari, tidak dalam keadaan darurat dan juga keadaan lainnya. Beliau ﷺ bersabda, "Tidak," sebanyak dua atau tiga kali, dan beliau ﷺ tidak mengatakan, "Kecuali jika dia terpaksa." Imam Malik telah menyebutkan dari Nafi', dari Shafiyah binti 'Ubaid, bahwa dia me-

---

* Riwayat *balaagh* adalah suatu riwayat yang tidak menyebutkan sumber dengan jelas, namun sang perawi hanya mengatakan, '*balaghana*' (telah sampai berita kepada kami). Wallahu A'lam–penerj.

ngeluhkan matanya ketika sedang *ihdad* atas kematian suaminya, yakni Abdullah bin Umar, dan beliau sama sekali tidak memakai celak mata hingga kedua matanya hampir-hampir kehilangan penglihatan."[254]

Abu Umar berkata, "Hadits ini menurut saya, walaupun secara lahirnya menyelisihi haditsnya yang lain, di mana mengandung pembolehan memakai celak mata pada waktu malam, sementara sabda beliau pada hadits lainnya, "Tidak," dua kali atau tiga kali adalah bersifat mutlak. Tetapi susunan kedua hadits tersebut *-wallahu a'lam-* bahwa keluhan yang Rasulullah ﷺ berikan jawaban kepadanya dengan kata, 'Tidak' belumlah sampai *-wallahu a'lam-* pada tingkat batasan yang mengharuskan memakai celak mata. Karena itulah beliau ﷺ melarangnya. Seandainya perempuan itu benar-benar membutuhkan dan dalam keadaan darurat, khawatir penglihatannya akan sirna, niscaya beliau ﷺ akan membolehkan hal itu baginya. Sebagaimana beliau ﷺ lakukan terhadap seseorang yang berkata kepadanya, *'Pergunakanlah pada waktu malam dan basuhlah pada siang hari.'* Logika pun turut menguatkan penafsiran ini. Karena menurut kaidah ushul, hal-hal yang bersifat darurat akan mengalihkan perkara-perkara yang dilarang kepada keadaan mubah (boleh). Karena inilah Imam Malik menjadikan fatwa Ummu Salamah رضي الله عنها sebagai tafsir hadits yang memiliki *sanad* tentang memakai celak mata, karena Ummu Salamah رضي الله عنها yang telah meriwayatkannya, dan tentulah beliau tidak akan menyelisihinya jika hadits tersebut telah shahih menurutnya. Beliau lebih mengetahui penafsiran hadits tersebut beserta asal *sanad*nya. Logika juga turut menguatkan pandangan ini. Karena seseorang yang sangat membutuhkan sesuatu tidaklah dihukumi sebagaimana hukum seseorang yang dalam keadaan lapang lagi berhias diri dengan perhiasan. Tidaklah obat dan berobat dianggap sebagai perhiasan sedikit pun. Hanya perempuan yang *ihdad* dilarang berhias bukan dilarang berobat, Ummu Salamah رضي الله عنها lebih mengetahui hadits yang diriwayatkanya serta kebenarannya dari segi logika, dan inilah amalan para ulama fiqih, serta merupakan pendapat Malik, Asy-Syafi'i, dan sebagian besar fuqaha`.

Imam Malik رحمه الله telah menyebutkan dalam kitab *Al-Muwaththa`* bahwa telah disampaikan dari Salim bin Abdullah dan Sulaiman bin Yasaar, keduanya berpendapat tentang perempuan yang ditinggal mati suaminya, apabila perempuan tersebut khawatir akan penglihatannya akibat sakit perih pada kedua matanya, ataukah keluhan yang menimpanya, maka perempuan tersebut dapat memakai celak mata dan berobat dengan mem-

---

[254] HR. Malik 2/599 dalam kitab *Ath*-Thalaq Bab. Maa Jaa'a fii *Ihdad.* Dan *sanad*nya shahih.

pergunakan celak mata, walau celak tersebut mengandung wangi-wangian[255]. Abu Umar berkata, dikarenakan tujuannya adalah untuk pengobatan bukan untuk memakai wangi-wangian. Setiap amalan sesuai dengan niatnya.

Asy-Syafi'i ﷺ berkata, "*Shabr* (sejenis bedak) akan menguning dan akan menjadi hiasan namun tidak terdapat aroma wangi padanya. *Shabr* adalah celak mata al-jalaa` (salah satu bahan yang digunakan sebagai celak). Ummu Salamah ﷺ mengizinkan kepada seorang perempuan untuk memakainya di waktu malam, pada saat dia tidak terlihat, dan membasuhnya di siang hari pada saat dia terlihat, demikian juga dengan yang semisalnya."

Abu Muhammad bin Qudamah dalam kitab *Al-Mughni* berkata, "Perempuan yang *ihdad* terlarang memakai celak mata dari bahan *itsmid,* disebabkan *itsmid* akan menjadi perhiasan baginya. Adapun celak mata dengan mempergunakan at-tautiya, atau al-anzaraut, dan semisalnya, maka tidaklah mengapa, karena tidak terdapat hiasan padanya. Bahkan semakin memperburuk mata dan menambah kucuran air mata." Beliau berkata pula, "Namun dia tidak dilarang mempergunakan *shabr* pada anggota tubuhnya selain wajahnya. Sebab yang terlarang adalah pada bagian wajah karena akan berwarnya kuning kemerah-merahan hingga menyerupai *khidhab* (pewarna). Oleh karenaitu Rasulullah ﷺ bersabda, *"Sungguh shabr akan menjadikan wajah awet muda.."*

Ibnu Quddamah berkata lagi, "Perempuan yang *ihdad* tidak terlarang memendekkan kukunya, mencabut bulu ketiaknya, mencukur rambut yang memanjang di bagian tengkuk, dan juga tidak terlarang mandi dengan daun bidara, serta menyisir rambut. Berdasarkan hadits Ummu Salamah ﷺ. Dan juga karena tujuannya adalah untuk kebersihan bukan untuk memperharum diri. Ibrahim bin Hani` An-Naisaburi berkata dalam *Masaa`il* karyanya, 'Ditanyakan kepada Abu Abdilah tentang perempuan yang ditinggal mati suaminya, apakah dia boleh memakai celak mata dari bahan *itsmid?*' Beliau berkata, 'Tidak boleh, akan tetapi apabila mau, dia boleh memakai celak mata dari bahan *shabr,* jika dia khawatir akan matanya dan mengeluhkan sakit yang amat sangat.'"

---

[255] Al-Umm 5/232.

# Pasal

### * Perempuan yang Ihdad Menjauhi Perhiasan Pakaian

***Bagian kedua***, perhiasan pakaian, diharamkan bagi perempuan yang *ihdad* segala yang Rasulullah ﷺ telah larang, juga segala sesuatu yang lebih pantas untuk dilarang, atau yang semisalnya. Disebutkan melalui jalur shahih bahwa beliau ﷺ bersabda, "Tidak boleh (bagi perempuan yang ihdad) mengenakan pakaian yang diberi warna." Ini berlaku umum, baik pakaian yang diberi pewarna kuning, atau dengan za'faran, dan semua pakaian yang di beri pewarna merah, kuning, hijau, biru mencolok, serta semua yang diberi pewarna untuk tujuan mempercantik dan berhias. Pada lafazh lain dikatakan, "Tidak boleh mengenakan pakaian yang berwarna kuning kemerah-merahan dan juga pakaian yang dicelup dengan tanah merah."

Sehubungan dengan masalah ini terdapat dua jenis lainnya. *Pertama*, pakaian yang diperbolehkan, yaitu pakaian yang ditenun sebagaiman mestinya dan tidak disisipi dengan tenunan dari sutra bulu, dari benang sutra, katun, kain lena, wol, atau kapas, dan kulit, atau bagian ujungnya diwarnai dan ditenun dengan bahan lainnya seperti pada pakaian burdah (selimut bergaris).

*Kedua*, pakaian yang diberi pewarna namun bukan untuk tujuan berhias seperti warna hitam, pakaian yang diwarnai karena sudah buruk, atau untuk menutupi kotoran, maka pakaian semacam ini tidak terlarang.

Asy-Syafi'i رحمه الله berkata, "Pada pakaian terdapat dua perhiasan. *Pertama,* keindahan pakaian bagi yang mengenakannya. *Kedua,* untuk menutup aurat. Pakaian adalah perhiasan bagi yang mengenakannya. Perempuan yang *ihdad* hanya dilarang menghiasi tubuhnya dan tidak terlarang untuk menutup auratnya. Tidak mengapa perempuan tersebut memakai segala bentuk pakaian yang berwarna putih, karena pakaian berwarna putih bukanlah pakaian untuk berhias. Demikian juga dengan pakaian wol dan kapas. Semua pakaian yang ditenun sebagaimana mestinya dan tidak diberi warna berupa sutra atau selainnya. Serupa dengannya semua warna yang tidak dimaksudkan untuk mempercantik pakaian, seperti warna hitam, dan pakaian yang diberi diwarnai karena buruknya, atau untuk menutupi kotoran pada pakaian tersebut. Adapun pakaian yang diperuntukkan untuk berhias, atau lukisan pada pakaian, atau selainnya, maka perempuan yang *ihdad* tidak boleh mengenakannya. Hal itu berlaku bagi semua perempuan merdeka dan hamba sahaya, baik yang telah ber-

usia lanjut maupun yang masih belia, muslimah maupun perempuan kafir dzimmi." Demikian pernyataan beliau ﷺ[256].

Abu Umar berkata, "Pendapat Asy-Syafi'i ﷺ berkaitan dengan bab pembahasan ini semisal dengan pendapat Malik. Sementara menurut Abu Hanifah, perempuan yang *ihdad* tidak boleh mengenakan pakaian diberi warna dari bahan *ashb* (salah satu jenis tumbuh-tumbuhan), dan tidak juga sutra, walau bukan pakaian yang berwarna, jikalau dia bertujuan berhias diri dengan pakaian tersebut. Adapun jika dia tidak menginginkan berhias dengan pakaian yang diberi pewarna tersebut, maka tidak mengapa baginya untuk mengenakannya. Apabila dia mengeluhkan sakit pada matanya, dia dapat memakai celak mata dengan yang berwarna hitam, atau selainnya, namun jika dia tidak mengeluhkan sakit pada matanya, maka tidak diperbolehkan memakai celak mata."

## Pasal

Adapun Imam Ahmad ﷺ, beliau berkata pada riwayat Abu Thalib, "Perempuan yang *ihdad* tidak diperbolehkan berhias, tidak diperbolehkan memakai wangi-wangian sedikitpun juga, dan tidak memakai celak mata untuk tujuan berhias diri. Namun dia boleh memakai minyak yang tidak mengeluarkan aroma wangi. Tidak boleh pula baginya mempergunakan misk (kesturi) atau za'faran sebagai parfum. Sedangkan perempuan yang di talak satu atau dua boleh berhias diri dan boleh mempercantik diri, agar suaminya merujuknya."

Abu Daud berkata dalam *Masaa`il* karyanya, "Saya mendengar Ahmad berkata, perempuan yang ditingal mati suaminya, perempuan yang ditalak tiga, dan perempuan yang sedang berihram, mereka harus menjauhi parfum dan hiasan."

Harb berkata dalam *Masaa`il* karyanya, saya bertanya kepada Ahmad ﷺ, "Perempuan yang ditinggal mati suaminya dan yang ditalak, apakah keduanya boleh mengenakan pakaian sutra?" Beliau menjawab, "Perempuan yang ditinggal mati suaminya tidak diperbolehkan memakai wangi-wangian dan tidak diperbolehkan memakai perhiasan." Beliau sangat keras dalam hal wangi-wangian, kecuali sedikit ketika dia bersuci. Kemudian beliau berkata, "Dan perempuan yang ditalak tiga diserupakan dengan perempuan yang ditinggal mati suaminya, dikarenakan suaminya

[256] Al-Umm, 5/232, dengan perubahan.

tidak dapat lagi rujuk kepadanya." Kemudian Harb menyebutkan melalui *sanad*nya hingga Ummu Salamah, dia berkata, "Perempuan yang ditinggal mati suaminya tidak boleh mengenakan pakaian yang diberi warna kuning keemasan, dan tidak memakai *al-hinna`* (pewarna kuku), tidak memakai celak mata, tidak memakai wangi-wangian, dan tidak memberi haruman pada rambut."

Ibrahim bin Hani` An-Naisaburi berkata dalam *Masaa`il* karyanya, saya bertanya kepada Abu Abdillah tentang perempuan yang mengenakan *niqab* (penutup muka) dalam masa iddahnya atau memakai minyak di masa iddahnya. Beliau menjawab, "Tidak mengapa, Hanya saja yang tidak disukai berhias adalah perempuan ditinggal mati suaminya." Abu Abdillah berkata, "Semua minyak yang mengandung wangi-wangian, maka tidak diperbolehkan untuk dipakai meminyaki dirinya."

Perkataan Imam Ahmad, Asy-Syafi'i, dan Abu Hanifah *rahimahumullah* semuanya mengarah kepada satu kesimpulan, bahwa pakaian yang terlarang adalah pakaian untuk berhias dari jenis apapun. Inilah pendapat yang dipastikan benar. Karena makna larangan mengenakan pakaian diberi warna kuning kemerahan dan pakaian yang dicelup tanah merah dilarang adalah perkara yang bisa dicerna oleh akal. Nabi ﷺ menyebutkannya secara khusus untuk menyitir yang sepertinya dan yang lebih patut untuk dilarang. Apabila pakaian berwarna putih dan burdah yang bergaris lagi mahal, dimaksudkan sebagai perhiasan, karena mutunya yang sangat bagus, maka ia lebih patut dilarang dikenakan dibanding pakaian yang diberi warna (dicelup). Setiap orang yang dapat memahami keterangan dari Allah dan Rasul-Nya tidak akan merasa ragu dalam hal itu. Tidak sebagaimana perkataan Abu Muhammad bin Hazm, bahwa perempuan tersebut hanya menghindari pakaian yang diberi pewarna saja, dan diperbolehkan baginya mengenakan pakaian apa saja yang dikehendakinya-selain itu-baik dari sutra putih dan kuning, selama warnya bukan hasil celupan. Begitu pula boleh menggunakan kain wol berwarna biru laut jika warna dasarnya memang demikian, dan lain sebagainya. Diperbolehkan pula bagi perempuan tersebut untuk mengenakan pakaian yang dihiasi rajutan emas, semua perhiasan baik dari emas ataupun perak, permata maupun yaqut, zamrud, dan lain sebagainya. Maka hanya ada lima perkara yang harus dijauhi perempuan yang *ihdad,* yaitu; memakai celak mata semuanya baik dalam keadaan darurat apalagi tidak dalam keadaan darurat, walau matanya –penglihatannya- harus hilang, tidak pada waktu malam dan tidak juga di waktu siang, dan dia juga diharuskan menjauhi semua pakaian yang diberi warna (dicelup) baik yang dikenakan

di kepala maupun di tubuh atau pada salah satu anggota tubuh, baik berwarna hitam atau hijau, merah, kuning dan lain sebagainya. Kecuali pakaian yang diwarnai *'ashb* (salah satu jenis tumbuhan) semata, yakni pakaian berukiran yang dibuat di Yaman, maka pakaian tersebut dibolehkan baginya. Dia juga harus menghindari segala bentuk *khidhab* secara umum, menjauhkan diri dari menata rambut, selain meluruskannya saja dengan sisir, sebab ini halal baginya. Begitu pula harus menjauhkan diri dari memakai semua macam wangi-wangian, tidak mendekati sedikitpun dari wangi-wangian kecuali, sedikit dari bahan qisth dan azfaar pada saat dia bersuci saja. Inilah lima hal yang beliau sebutkan, kami menghikayatkan perkataan beliau dalam kelima perkara tersebut sesuai dengan pernyataannya.

Bukanlah suatu yang mengherankan dari beliau, mengharamkan pakaian berwarna hitam yang tidak digolongkan perhiasan sedikit pun, lalu membolehkan pakaian yang berkilau dengan emas, lu'lu', dan permata. Tidak mengherankan pula ketika beliau pengharaman pakaian kasar yang diberi pewarna untuk menghilangkan kotoran padanya, namun di sisi lain membolehkan pakaian sutra yang keindahan, kemilauan, dan kemewahannya menyilaukan mata. Namun yang mengherankan dari beliau ketika, "Inilah adalah agama Allah yang hakiki dan tidak seorangpun diperbolehkan menyelisihinya."

Lebih mengherankan lagi dari pernyataan ini, tindakan beliau menyelisihi hadits shahih berkaitan dengan larangan Nabi ﷺ bagi perempuan yang *ihdad* mengenakan pakaian untuk berhias. Namun sangat mengherankan lagi, beliau menyebutkan hadits tentang larangan itu, tapi kemudian berkata, "Hadits itu tidak shahih, karena ia berasal dari riwayat Ibrahim bin Thahman, dan dia adalah perawi yang lemah. Jikalau shahih niscaya kami akan berpendapat sesuai kandungan hadits tersebut. Kepada Allah Ta'ala kita serahkan apa yang dialami Ibrahim bin Thahman dari Abu Muhammad bin Hazm. Sebab beliau adalah salah seorang dari ulama yang tergolong *hafizh* (pakar) lagi terpercaya. Para imam penulis kitab yang enam telah sepakat untuk meriwayatkan haditsnya. Demikian halnya para penulis kitab-kitab ash-Shihah, termasuk di antara mereka adalah Asy-Syaikhain (Imam Bukhari dan Imam Muslim), telah sepakat untuk berhujjah dengan haditsnya. Para imam telah mempersaksikan dirinya sebagai perawi *tsiqah* dan memiliki sifat jujur. Tidak diketahui seorangpun di antara mereka yang mengkritik dan menghujat beliau. Tidak diketahui pula seseorang di antara ulama pakar hadits yang menyatakan cacat cela pada hadits yang beliau riwayat dan dan tidak juga melemahkannya.

Pernah dibacakan kepada syaikh kami, Abu Al-Hajjaj Al-Hafizh dalam *At-Tahdzib* dan saya turut menyimak, beliau berkata, Ibrahim bin Thahman bin Sa'id Al-Khurasani Abu Sa'id Al-Harawi, dilahirkan di Haraah, berdomisili di Naisabur, kemudian datang ke Baghdad dan meriwayatkan hadits di Baghdad, setelah itu beliau bermukim di Mekah hingga wafat di sana." Lalu beliau menyebutkan guru-gurunya dan para perawi yang meriwayatkan hadits darinya. Kemudian beliau berkata, "Nuh bin Amr bin Al-Marwadzi berkata dari Sufyan bin Abdul Malik, dari Ibnu Al-Mubarak, 'Dia shahih haditsnya.' Abdullah bin Ahmad bin Hambal berkata dari bapaknya dan Abu Hatim, 'Dia *tsiqah* (terpercaya).' Abdullah bin Ahmad bin Hambal mengaakan dari Yahya bin Ma'in, 'Tidak mengapa.' Demikian juga dikatakan oleh Al-'Ijli. Sementara Abu Hatim berkata, 'Dia *shaduq hasanul* hadits.' Utsman bin Sa'id ad-Darimi berkata, 'Dia adalah perawi yang *tsiqah* dalam hadits.' Para imam dari generasi ke generasi menerima haditsnya, tertarik kepada riwayatnya, dan mereka menganggapnya *tsiqah* (terpercaya). Abu Daud berkata, '*Tsiqah.*' Ishaq bin Rahawaih berkata, 'Dia shahih haditsnya, hasan riwayatnya, banyak memiliki penyimakan hadits, tidak seorangpun di Khurasan yang lebih banyak haditsnya dari dia, dia seorang perawi *tsiqah* (terpercaya), mayoritas ahli hadits telah meriwayatkan hadits darinya.' Yahya bin Al-Aktsam Al-Qadhi berkata, 'Beliau termasuk seorang paling utama yang meriwayatkan hadits di Khurasan, Irak dan Hijaz, dan juga yang paling *tsiqah* (terpercaya) di antara mereka, serta paling luas wawasan keilmuannya.' Al-Mas'udi berkata, saya mendengar Malik bin Sulaiman berkata, 'Ibrahim bin Thahman meninggal tahun seratus enam puluh delapan hijriyah di Makah dan dia tidak meninggalkan ulama yang semisalnya.'"[257]

Sahabat ﷺ telah berfatwa sesuai dengan nash-nash syara' ini, menyingkap kandungan makna dan maksudnya. Dinukil melalui jalur shahih dari Ibnu Umar bahwa beliau berkata, "Perempuan yang *ihdad* tidak diperbolehkan memakai celak mata, memakai wangi-wangian, menggunakan *khidhab*, memakai pakaian yang berwarna kuning kemerahan, pakaian yang diberi pewarna, juga pakaian burdah (kain bergaris-garis), tidak diperbolehkan memakai perhiasan, tidak memakai sesuatu dengan tujuan berhias diri, tidak memakai celak mata dari bahan yang digunakan untuk berhias diri, kecuali jika perempuan tersebut mengeluhkan sakit pada matanya."

---

[257] Tahdzib Al-Kamal hal. 57, 58.

Dinukil pula melalui jalur shahih dari beliau melalui Abdurrazzaq, dari Sufyan Ats-Tsauri, dari Ubaidullah bin Umar, dari Nafi', dari Ibnu Umar, "Perempuan yang ditinggal mati suaminya tidak diperbolehkan memakai wangi-wangian, mengenakan *khidhab*, memakai celak mata, mengenakan pakaian yang diberi pewarna kecuali pakaian yang diwarnai *ashb* untuk dikenakan sebagai jilbab (baju kurung)."[258]

Lalu dinukil melalui jalur shahih dari Ummu Athiyah, "Perempuan tersebut tidak boleh memakai pakaian yang diberi pewarna kecuali pakaian yang diwarnai *ashb,* dan tidak diperbolehkan memakai wangi-wangian kecuali sedikit sekali dari bahan al-qisth dan Al-azhfaar. Tidak diperbolehkan pula memakai celak mata untuk berhias." Lalu dinukil melalui jalur shahih dari Ibnu Abbas رضي الله عنه, beliau berkata, "Perempuan tersebut menjauhkan diri dari wangi-wangian dan perhiasan." Kemudian dinukil melalui jalur shahih dari Ummu Salamah رضي الله عنها, "Perempuan tersebut tidak diperbolehkan mengenakan pakaian yang diberi pewarna sedikitpun juga, tidak diperbolehkan memakai celak mata, tidak boleh memakai perhiasan, tidak memakai *khidhab* (mengecat kuku), dan tidak memakai wangi-wangian."

Dari Aisyah Ummu Mukminin رضي الله عنها, beliau berkata, "Perempuan yang *ihdad* tidak boleh mengenakan pakaian yang berwarna kuning kemerahan, tidak boleh mendekati wangi-wangian, tidak boleh memakai celak mata, tidak boleh memakai perhiasan, dan dia jika mau boleh mengenakan pakaian diwarnai *ashb* (salah satu jenis tumbuhan)."

## Pasal

### * Apakah Perempuan yang Ihdad Menjauhi Niqab (Penutup Wajah)

Adapun penutup wajah (cadar), Al-Khiraqi berkata dalam *Mukhtashar* karyanya, "Perempuan yang ditinggal mati suaminya menjauhkan diri dari wangi-wangian, perhiasan, menginap di selain kediamannya, memakai celak mata dari itsmid, dan memakai cadar. Namun saya tidak mendapatkan tentang hal ini pernyataan dari ImamAhmad."

Ishaq bin Hani` berkata dalam *Masaa`il* karyanya, saya bertanya kepada Abu Abdillah tentang perempuan yang memakai cadar di masa iddahnya, atau memakai minyak di masa iddah. Beliau berkata, "Tidak mengapa. Karena yang dibenti bagi perempuan ditingal mati suaminya hanyalah berhias diri." Akan tetapi Abu Daud dalam *Masaa`il* karyanya

---

[258] Al-Mushannaf No. 121115 dan Al-Baihaqi 7/440.

berkata tentang perempuan yang ditinggal mati suaminya serta perempuan yang ditalak tiga dan yang diharamkan, "Mereka harus menjauhkan diri mereka dari wangi-wangian dan perhiasan." Tampak beliau menyamakan antara perempuan yang ditinggal mati suaminya dengan perempuan yang sedang berihram dalam hal-hal yang harus dijauhi. Maka secara Dan secara lahirnya dia juga harus menjauhi memakai cadar. Mungkin Abu Al-Qasim mengambil kesimpulan dari teks pernyataannya ini. *Wallahu A'lam.* Karena inilah Abu Muhammad dalam kitab beliau *Al-Mughni* menyebutkan alasannya dan berkata, "Pasal ketiga, tentang cadar yang harus dijauhi oleh perempuan *ihdad* dan yang semakna dengannya, semisal penutup wajah (Al-barqa') dan sejenisnya. Karena perempuan yang menjalani masa iddah serupa dengan perempuan yang sedang berihram. Perempuan yang sedang berihram dilarang akan hal itu. Apabila dia membutuhkan untuk menutupi wajahnya, dia cukup menyilangkannya di wajah, sebagaimana yang dipergunakan perempuan yang sedang ihram."

# Pasal

## * Apakah Perempuan Ihdad Mengenakan Pakaian yang Benangnya Diwarnai Lalu Ditenun

Jika ada yang berkata, "Lalu apakah jawaban kamu tentang pakaian yang benangnya diwarnai lalu di tenun, apakah perempuan yang *ihdad* diperbolehkan mengenakannya?"

Dijawab, dalam masalah ini terdapat dua tinjauan. Keduanya adalah kemungkinan yang terdapat dalam kitab Al-Mughni. *Pertama*, diharamkan mengenakannya, karena pakaian tersebut akan lebih bagus dan lebih bernilai, karena diberi pewarna untuk tujuan keindahan. Maka akan serupa dengan pakaian yang diberi pewarna setelah di tenun. *Kedua*, tidak diharamkan berdasarkan sabda Rasulullah ﷺ pada hadits Ummu Salamah رضي الله عنها , "Kecuali pakaian *ashb.*" Yaitu, pakaian yang benan tenunannya di beri pewarna sebelum ditenun. Sebagaimana disebutkan oleh Al-Qadhi. Asy-Syaikh berkata, "Pendapat yang pertama lebih shahih." Adapun *ashb* adalah salah satu jenis tumbuhan yang dipergunakan untuk mewarnai pakaian. As-Suhailai berkata, "Al-wars dan Al-ashb adalah dua tanaman yang tumbuh di negeri Yaman dan tidak tumbuh di selain negeri tersebut."

Lalu Nabi ﷺ memberi kelonggaran bagi perempuan yang *ihdad* untuk mengenakan pakaian yang diberi pewarna dari tanaman *ashb*, karena maknanya sama dengan pakaian yang diberi pewarna untuk tujuan selain

perhiasan, semisal warna merah dan kuning. Maka tidak ada makna untuk membolehkan mengenakan pakaian yang benangnya diwarnai lalu ditenun selama pewarnaan itu menjadikan pakaian tersebut digunakan berhias, sebagaimana tercapainya tujuan berhias dengan pakaian yang diberi pewarna setelah ditenun. *Wallahu a'lam.*

# PENYEBUTAN HUKUM RASULULLAH ﷺ TENTANG *ISTIBRA`* (KESUCIAN RAHIM)

Dinukil melalui jalur shahih dalam *Shahih Muslim*, dari hadits Abu Sa'id Al-Khudri رضي الله عنه, bahwa Rasulullah ﷺ pada perang Hunain mengirimkan pasukan menuju Authas, kemudian mereka berjumpa dengan musuh, lalu memerangi musuh tersebut. Akhirnya mereka memenangkan pertempuran atas musuh mereka dan berhasil menahan beberapa tahanan. Namun beberapa orang di antara sahabat Rasulullah ﷺ merasa enggan untuk menggauli mereka dikarenakan mereka memiliki suami-suami dari kalangan kaum musyrikin. Maka berkaitan dengan hal itu Allah menurunkan firman-Nya:

﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾

*"Dan (diharamkan juga kamu mengawini) perempuan yang bersuami, kecuali budak-budak yang kamu miliki."* (An-Nisa`: 24)

Yakni, mereka halal bagi kamu apabila masa iddah mereka telah berakhir.[259]

Dalam *Shahih Muslim* dari hadits Abu ad-Darda` رضي الله عنه, Nabi ﷺ melintasi seorang perempuan yang telah dekat masa kelahirannya, di depan pintu tenda, maka beliau ﷺ bersabda, *"Mungkin dia hendak mengawininya."* Para sahabat berkata, "Benar." Maka Rasulullah ﷺ bersabda, *"Sungguh saya telah sangat ingin melaknatnya dengan laknat yang akan dibawanya hingga ke kuburnya, bagaimana bisa dia mewariskan kepada anak (dalam perut itu), sementara dia tidak halal baginya, bagaimana bisa dia memperbudaknya sementara dia tidak halal baginya."*[260]

---

259 HR.Muslim No. 1456, Kitab Ar-Radhaa', Bab boleh bercampur dengan perempuan tahanan sesudah dipastikan kesucian rahimnya.

260 HR. Muslim No. 1441 Kitab An-Nikah, Bab pengharaman mencampuri perempuan hamil di antara tahanan perang.

Dalam riwayat At-Tirmidzi dari hadits Irbadh bin Sariyah, bahwa Nabi ﷺ telah mengharamkan menggauli para tahanan perempuan hingga mereka melahirkan janin yang ada dalam perut-perut mereka.[261]

Dalam *Al-Musnad* dan *Sunan Abu Daud* dari hadits Abu Sa'id Al-Khudri ﷺ bahwa Nabi ﷺ bersabda tentang para tahanan perempuan perang Authas:

لَا تُوْطَأُ حَامِلٌ حَتَّى تَضَعَ، وَلَا غَيْرُ ذَاتِ حَمْلٍ حَتَّى تَحِيْضَ حَيْضَةً

*"Tidak diperbolehkan menggauli perempuan yang hamil hingga dia melahirkan, dan tidak juga diperbolehkan menggauli perempuan yang tidak hamil hingga dia haid sekali haid."*[262]

Lalu dalam riwayat At-Tirmidzi, dari hadits Ruwaifi' bin Tsabit ﷺ, bahwa Nabi ﷺ bersabda:

مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يَسْقِيْ مَاءَهُ وَلَدَ غَيْرِهِ

*"Barang siapa yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir, maka janganlah dia menyiramkan air—maninya–kepada anak selainnya."*[263] At-Tirmidzi berkata, "Hadits hasan."

Dalam riwayat Abu Daud dari hadits Ruwaifi' juga dikatakan:

لَا يَحِلُّ لِامْرِئٍ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَقَعَ عَلَى امْرَأَةٍ مِنَ السَّبْيِ حَتَّى يَسْتَبْرِئَهَا

*"Tidak dihalalkan bagi seseorang yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir berhubungan intim dengan perempuan tahanan hingga dia memastikan kesucian rahim perempuan tersebut."*

Dalam riwayat Ahmad:

مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يَنْكِحَنَّ ثَيِّبًا مِنَ السَّبَايَا حَتَّى تَحِيْضَ

[261] HR. At-Tirmidzi, No. 1564, Kitab As-Siyar, Baba pa-apa yang disebutkank tentang tidak disukai mencampuri perempuan hamil di antara tawanan perang, dan Ahmad, 4/127. *Sanad*nya *hasan* karena ada beberapa riwayat yang mendukungnya.

[262] HR. Ahmad, 3/62 dan 87, Abu Daud, No. 2157, Kitab An-Nikah, Bab tentang mencampuri perempuan tawanan, dan Ad-Darimi, 2/171, *sanad*nya *hasan* dan Al-Hakim menganggapnya shahih, 2/195.

[263] HR. At-Tirmidzi, No. 1131, Kitab An-Nikah, Bab tentang seseorang memberi perempuan budak dalam keadaan hamil, Abu Daud, No. 2158, dan Ahmad 4/108. *Sanad*nya shahih.

*"Barang siapa yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir, janganlah dia sekali-kali menikahi seorang janda dari para tahanan perempuan hingga perempuan itu haid."*

Al-Bukhari menyebutkan dalam *Shahih* beliau, Ibnu Umar berkata, "Apabila perempuan budak yang telah dicampuri dihibahkan, atau dijual, atau dibebaskan, hendaknya dia memastikan kesucian rahim dengan sekali haid, dan para gadis tidaklah melakukan *istibra`* (memastikan kesucian rahim)."[264]

Abdurrazzaq menyebutkan dari Ma'mar, dari Amr bin Muslim, dari Thawus, bahwa Rasulullah ﷺ mengutus seorang penyeru pada sebagian peperangan beliau:

لَا يَقَعَنَّ رَجُلٌ عَلَى حَامِلٍ، وَلَا حَائِلٍ حَتَّى تَحِيضَ

*"Janganlah seorang laki-laki mencampuri perempuan yang hamil, dan tidak juga mencampuri yang tidak hamil hingga dia haid."*[265]

Abdurrazzaq menyebutkan dari Sufyan Ats-Tsauri, dari Zakariya, dari Asy-Sya'bi, dia berkata, "Kaum muslimin menahan beberapa tahanan perempuan pada perang Authas. Maka, Rasulullah ﷺ memerintahkan kepada mereka untuk tidak mencampuri perempuan hamil hingga dia melahirkan, dan tidak juga perempuan yang tidak hamil hingga dia haid."[266]

## Pasal

Sunnah-sunnah ini mengandung sejumlah hukum, yaitu:

***Hukum pertama***, tidak diperbolehkan mencampuri perempuan tahanan hingga diketahui rahimnya telah suci. Apabila perempuan itu hamil, maka hingga dia melahirkan kandungannya; apabila perempuan itu tidak hamil, maka dengan sekali masa haid; sedangkan jika dia bukan perempuan yang mengalami haid, maka tidak ada keterangan berkaitan dengannya. Maka, sehubungan dengan perempuan tersebut dan juga perawan, terdapat perbedaan pendapat. Begitu pula dengan perempuan

---

264 HR. Al-Bukhari, 4/351, secaa mu'allaq (tanpa sanad lengkap), dan Ibnu Abi Syaibah meriwayatkannya secara *maushul* dari jalan Abdullah, dari Nafi', dari beliau. Adapun sabda beliau ﷺ, "Dan para gadis tidaklah melakukan istibra`," telah diriwayatkan secara *maushul* (sanad bersambung) oleh Abdurrazzaq, No. 12906, dari jalur Ayyub, dari Nafi', dari beliau.

265 Al-Mushannaf, No. 12903.

266 Al-Mushannaf, No. 12904.

yang telah diketahui kesucian rahimnya dengan sebab dia haid ketika berada dalam kekuasaan pembeli, lalu dijual lagi sesudah haidh itu sebelum dia menggaulinya, namun dia belum melepaskannya dari hak kepemilikannya, atau perempuan budak tersebut adalah milik seorang perempuan bersuami, lalu budak itu berpindah milik kepada seorang laki-laki.

Asy-Syafi'i, Abu Hanifah, dan Ahmad mengharuskan adanya *istibra`* (memastikan kesucian rahim) pada semua keadaan itu sebagai pengamalan terhadap cakupan umum hadits-hadits di atas, dan mengacu kepada masa iddah, di mana menjadi wajib meski diketahui kesucian rahim si perempuan, juga bersandarkan pada atsar-atsar sahabat. Seperti disebutkan Abdurrazzaq, dia berkata, Ibnu Juraij menceritakan kepada kami dia berkata, Atha` berkata, "Tiga orang pedagang telah memindahtangankan kepemilikan seorang budak perempuan, hingga budak perempuan itu melahirkan. Maka, Umar memanggil beberapa *qaa`if* (orang yang mengetahui nasab melalui garis-garis tangan dan kaki–penerj.), lalu mereka mengikutkan nasab anak tersebut kepada salah seorang di antara pedagang tersebut. Kemudian Umar ﷺ berkata, "Barang siapa yang memperjualbelikan perempuan budak yang telah mencapai usia haid, maka hendaknya dia membiarkan perempuan itu berdiam diri hingga dia haid. Apabila perempuan tersebut belum haid, hendaknya dia membiarkannya berdiam diri selama empat puluh lima malam."[267]

Mereka berkata, Allah telah mewajibkan masa iddah bagi perempuan menopause dan juga bagi perempuan yang belum haid selama tiga bulan. Sedangkan *istibra`* adalah masa iddah bagi perempuan budak, maka juga diwajibkan bagi perempuan menopause, dan perempuan yang belum haid.

Ulama lainnya berkata, tujuan dari *istibra`* adalah untuk mengetahui sucinya rahim. Kapan saja majikan telah meyakini kesucian rahim perempuan budaknya, maka dia diperbolehkan untuk mencampurinya, dan tidak ada keharusan *istibra`* baginya. Sebagaimana hadits yang diriwayatkan Abdurrazzaq, dari Ma'mar, dari Ayyub, dari Nafi', dari Ibnu Umar رضي الله عنهما, beliau berkata, "Apabila perempuan budak tersebut masih perawan, jika majikan hendak mencampurinya, dia boleh tidak melakukan *istibra`*." Al-Bukhari menyebutkan atsar tersebut dalam kitab *Ash-Shahih* karyanya dari Ibnu Umar.[268]

Hammad bin Salamah menyebutkan, Ali bin Zaid memberitakan kepada kami, dari Ayyub bin Abdullah Al-Lakhmiy, dari Ibnu Umar, ia ber-

---

[267] Al-Mushannaf, No. 12884 dan 12896.

[268] Telah disebutkan sebelumnya.

kata, "Bahagianku jatuh pada seorang budak tawanan wanita pada hari Perang Jalula'. Lehernya bagaikan teko yang terbuat dari perak." Ibnu Umar berkata, "Aku tak sanggup menahan diri untuk menciumnya, sementara manusia melihat kejadian itu."[269]

Mazhab Malik kembali kepada pendapat ini. Namun, di sana terdapat kaidah dasar dan cabang-cabang mazhab beliau. Abu Abdillah Al-Maazari berkata dalam menghimpun kaidah tentang masalah *istibra*`—kami akan menyebutkannya sesuai lafazhnya–.

"Kesimpulan pendapat dalam masalah itu, bahwa setiap perempuan budak yang telah dirasa aman dari kehamilan, maka tidak diharuskan adanya *istibra*`. Setiap budak perempuan yang diduga kuat sedang hamil, atau diragukan kehamilannya, atau terjadi kembimbangan tentangnya, maka *istibra*` diharuskan baginya. Lalu setiap perempuan budak yang diduga kuat dalam keadaan suci rahimnya, akan tetapi tetap diduga kuat bisa hamil, maka madzhab (Maliki) memiliki dua pendapat tentang perlu tidaknya *istibra* baginya."

Kemudian beliau menjabarkan dari asas itu beberapa masalah cabang yang diperselisihkan, seperti *istibra*` bagi perempuan yang masih kecil namun telah sanggup melakukan hubungan intim dan perempuan yang telah menopause. Dalam masalah ini terdapat dua riwayat dari Malik. Penulis kita *Al-Jawahir* berkata, "Dan *istibra* diharuskan bagi seorang perempuan yang masih kecil apabila telah mendekati usia kehamilan, semisal seorang anak perempuan yang telah berusia tiga belas tahun atau empat belas tahun. Adapun kewajiban *istibra*` jika anak tersebut telah sanggup melakukan hubungan intim namun belum memungkinkan hamil seperti perempuan berusia sembilan atau sepuluh tahun, maka terdapat dua riwayat. Dalam riwayat Ibnu Al-Qasim dinyatakan *istibra* wajib baginya. Namun dalam riwayat Ibnu Abdul Hakam dikatakan tidak wajib. Apabila seorang perempuan belum sanggup melakukan hubungan intim niscaya tidak ada *istibra*` baginya." Beliau berkata, "*Istibra*` diwajibkan bagi perempuan yang telah melampaui usia haid dan belum sampai pada usia menopause. Seperti perempuan yang berusia empat puluh tahun dan lima puluh tahun. Adapun perempuan yang tidak haid lagi, dan telah menopause, apakah juga dikenakan kewajiban *istibra*` ataukah tidak wajib? Terdapat dua riwayat dari Ibnu Al-Qasim dan Ibnu Abdul Hakam. Al-Maaziri berkata, 'Tinjauan sehingga *istibra*` diharuskan bagi perempuan

[269] Ali bin Zaid, ia bernama Ibnu Jada'an, ia lemah, dan Ayyub bin Abdullah Al-Lakhmiy tidak diketahui keadaannya.

masih kecil yang telah sanggup melakukan hubungan intim, dan bagi perempuan menopause, bahwa keduanya bisa saja hamil walau jarang terjadi, atau untuk menutup jalan menuju kerusakan, agar nantinya seseorang tidak mengklaim pada tempat-tempat yang memungkinkan untuk terjadi namun dikatakan tidak mungkin terjadi.'"

Beliau berkata, "Di antaranya pula, *istibra`* bagi perempuan budak karena dikhawatirkan telah melakukan perzinahan. Inilah yang biasa mereka ungkapkan dengan istilah, '*istibra`* karena persangkaan buruk', dalam masalah ini juga terdapat dua pendapat, dan pendapat yang menafikan terdapat dalam riwayat Asyhab."

Beliau berkata, "Termasuk bagian dari kaidah ini adalah *istibra`* bagi perempuan budak yang buruk rupa. Di sini terdapat dua pendapat. Umumnya para majikan tidak mencampuri budak-budak seperti itu. Namun tidak menutup kemungkinan bisa saja terjadi.

Di antaranya pula, *istibra`* bagi perempuan yang dijual seorang majikan yang terpotong kemaluannya, atau majikannya seorang perempuan, atau mahramnya sendiri, maka dalam masalah ini terdapat dua riwayat dari Imam Malik.

Di antaranya pula, *istibra`* bagi perempuan budak *mukaatibah*—yang dalam proses menebus dirinya–kemudian dia telah membayar tebusannya dan setelah itu tidak mampu melanjutkan membayar tebusan, hingga perempuan budak itu kembali kepada pemiliknya. Ibnul Qasim mewajibkan *istibra`* baginya, sementara Asyhab meniadakannya.

Di antaranya pula, *istibra`* bagi gadis perawan. Abu Al-Hasan Al-Lakhmi berkata, "Disukai baginya *istibra* sebagai kehati-hatian dan bukan suatu yang wajib." Namun para pengikut Imam Malik lainnya mewajibkannya.

Di antaranya pula, apabila penjual telah mengharuskan *istibra`* bagi perempuan budak, dan si pembeli telah mengetahuinya, maka *istibra`* dari si penjual telah bagi si pembeli.

Di antaranya pula, apabila seseorang menitipkan perempuan budak, lalu budak itu haid pada orang yang dititipi sebanyak satu kali haid, maka tidak lagi membutuhkan *istibra`* yang kedua. Haid itu telah mewakili *istibra`* si budak tersebut. Namun ini dengan syarat, budak perempuan itu tidak keluar dan tuannya juga tidak masuk menjumpainya.

Di antaranya pula, jika seseorang membeli budak perempuan dari isterinya, atau dari salah seorang anaknya yang masih kecil, dan budak perempuan itu telah haid di sisi si penjual, maka Ibnu Al-Qasim berkata,

"Apabila perempuan itu tidak keluar, maka *istibra`* itu telah cukup." Asyhab berkata, "Jika si budak bersama si pembeli di kediamannya dan dia menjaga dan memperhatikan segala urusan si budak perempuan, maka *istibra`* itu telah mencukupi, baik perempuan itu keluar atau tidak keluar."

Di antaranya pula, apabila pemilik budak perempuan itu tidak berada di tempat, dan pada saat dia telah kembali, seseorang membeli budak perempuan tersebut sebelum dia keluar, atau dia keluar dalam keadaan haid lalu dibeli sebelum suci. Maka tidak ada keharusan *istibra`* baginya.

Di antaranya pula, apabila budak perempuan diperjualbelikan dan dia berada di awal haidnya, maka pendapat yang masyhur dalam madzhab Malik, bahwa keadaan itu merupakan *istibra`* baginya dan tidak lagi membutuhkan haid yang baru.

Di antaranya pula, seorang bersekutu dengan orang lain atas kepemilikan terhadap seorang budak perempuan, lalu dia membeli bagian sekutunya pada budak tersebut, sementara si budak sebelumnya berada dalam kekuasaan sekutunya, dan sebelumnya si budak telah haidh, maka tidak ada lagi keharusan *istibra* baginya.

Semua masalah cabang ini—dalam madzhab beliau–memberitahukan kepada anda akan dasar beliau dalam masalah *istibra`*. Bahwa *istibra`* diharuskan di saat tidak diketahui pasti atau tidak ada dugaan kuat akan kesucian rahim. Apabila telah diketahui pasti atau ada dugaan kuat, maka tidak ada keharusan *istibra`*.

Abu Al-Abbas bin Suraij dan Abu Al-Abbas bin Taimiyah berkata, "*Istibra`* bagi gadis perawan tidak diwajibkan, sebagaimana telah shahih diriwayatkan dari Ibnu Umar ﵄." Perkataan mereka inilah yang kami pegang. Tidak satu pernyataan umum dari Nabi ﷺ tentang kewajiban *istibra`* bagi setiap orang yang memperbaharui kepemilikan hamba perempuannya dalam keadaan apapun juga. Melainkan beliau ﷺ melarang menggauli para tahanan perempuan hingga mereka yang hamil melahirkan dan yang tidak hamil mengalami sekali haid.

Jika ada yang berkata, cakupan umum sabda beliau ﷺ menunjukkan pengharaman mencampuri gadis perawan tawanan perang sebelum *istibra`* sebagaimana terlarang mencampuri perempuan-perempuan bersuami yang tidak dalam keadaan hamil.

Dijawab; benar, dan maksimal ia bersifat umum, atau bersifat mutlak namun telah diketahui tujuannya, maka ia dikhususkan atau diberi batasan ketika tidak ada sebab yang mengharuskan *istibra`*. Juga dikhususkan dengan makna implisit dari sabda beliau ﷺ pada hadits Ruwaifi', *"Barang*

*siapa beriman kepada Allah dan hari akhir maka janganlah dia menikahi seorang janda di antara perempuan tahanan hingga dia haid."* Begitu pula dikhususkan dengan mazhab sahabat, yang tidak diketahui seseorang menyelisihinya.

Dalam *Shahih Al-Bukhari*, dari hadits Buraidah, beliau berkata, "Rasulullah ﷺ mengutus Ali ؓ menjumpai Khalid—yakni di Yaman–untuk menarik bagian seperlima dari harta rampasa perang. Lalu Ali ؓ memilih untuk dirinya seorang perempuan budak dari bagian seperlima tersebut, dan keesokan harinya beliau telah mandi junub. Saya berkata kepada Khalid, "Tidakkah engkau melihat perbuatan orang ini?" Dalam riwayat lain, "Khalid berkata kepada Buraidah, "Tidakkah engkau melihat apa yang dia perbuat orang ini?" Buraidah ؓ berkata, "Maka aku membenci Ali ؓ, Ketika kami telah sampai kepada Nabi ﷺ, aku meceritakan hal itu kepada beliau ﷺ, maka beliau ﷺ bersabda, *'Wahai Buraidah, apakah engkau membenci Ali?'* Aku menjawab, *'Benar.'* Beliau ﷺ bersabda, *'Janganlah engkau membencinya, karena bagiannya dari seperlima rampasan lebih banyak daripada itu."*[270]

Apabila anda memperhatikan sabda Nabi ﷺ dengan sebaik-baiknya, anda akan mendapati sabda beliau ﷺ, "Perempuan hamil tidak boleh dicampuri hingga melahirkan, dan tidak boleh pula perempuan tidak hamil hingga mengalami sekali haidh," akan tampak bagi anda dari sabda beliau ﷺ tersebut, bahwa yang dimaksud 'perempuan yang tidak hamil' adalah perempuan yang kemungkinan sedang hamil dan kemungkinan juga sedang tidak hamil, maka diperintahkan untuk menahan diri mencampurinya, karena dikhawatirkan dia sedang hamil. Karena tidak ada jalan mengetahui apa yang terdapat dalam rahimnya. Ini beliau ﷺ katakan berkenaan perempuan-perempuan tahanan karena tidak adanya pengetahuan yang menahan tentang keadaan mereka.

Berdasarkan ini, setiap yang memiliki perempuan budak dan tidak mengetahui keadaan budaknya itu sebelum dia miliki, yakni apakah dalam rahim perempuan itu terdapat kehamilan ataukah tidak? Maka tidak diperbolehkan baginya mencampuri budak perempuannya itu, hingga dia melakukan *istibra`* (memastikan kesucian rahim) terhadap budak perempuan tersebut dengan sekali haid. Ini adalah perkara yang dapat dijangkau dengan nalar, bukan perkara bersifat ibadah murni yang tidak mengandung makna logis. Dengan demikian tidak ada makna melakukan *istibra`*

---

[270] HR. Al-Bukhari 8/52-53 Kitab Al-Maghazi, Bab pengutusan Ali bin Abi Thalib dan Khalid bin Al-Walid ke Yaman sebelum haji wada', dan Imam Ahmad, 5/259.

terhadap gadis perawan dan perempuan kecil yang umumnya belum bisa hamil. Begitu juga perempuan budak yang dibelinya dari isterinya, sementara budak tersebut berada dalam rumahnya dan tidak keluar sama sekali. Serta perempuan-perempuan budak yang semisalnya, yang diketahui akan kesucian rahimnya. Serupa dengannya jika perempuan budak melakukan perzinahan lalu dia hendak menikah, maka mesti dilakukan *istibra`* dengan sekali haid, kemudian dia menikah. Demikian pula jika seorang perempuan melakukan perzinahan sementara dia bersuami, maka suaminya menahan isterinya hingga isterinya mengalami sekali haid. Sama halnya dengan ummu walad (budak yang telah melahirkan anak untuk majikannya), apabila majikannya meninggal dunia, dia hanya menjalani masa iddah selama sekali haid.

Abdullah bin Ahmad berkata, saya bertanya kepada bapakku, "Berapakah masa iddah ummu walad apabila majikannya meninggal dunia atau membebaskannya?" Beliau menjawab, "Masa iddahnya adalah sekali haid. Karena sesunggunya dia adalah budak pada setiap keadaannya. Apabila dia melakukan tindak criminal maka majikannya yang bertanggung jawab atas ganti ruginya, dan apabila dia menjadi korban kriminal, maka bagi si pelaku diharuskan mengganti sesuai dengan nilai ummu walad yang telah berkurang akibat kejahatan tersebut. Kalau dia meninggal, maka apapun yang ditinggalkannya adalah milik majikannya. Kalau ummu walad terkena hukuman dera maka yang dikenakan padanya adalah dera bagi budak. Apabila ummu walad dinikahkan oleh majikannya, maka semua yang dilahirkannya sama seperti posisi ibu mereka, mereka dibebaskan bersamaan dengan dibebaskannya si ibu, dan mereka tetap sebagai budak jika si ibu tetap sebagai budak.

Ulama telah berselisih pendapat dalam masalah iddah ummu walad. Sebagian ulama berpendapat, masa iddahnya adalah empat bulan sepuluh hari. Dan ini adalah masa iddah perempuan merdeka. Ini juga adalah masa iddah perempuan budak yang telah terlepas dari perbudakan menjadi seorang perempuan merdeka. Maka konsukuensi bagi yang berpendapat bahwa masa iddahnya adalah empat bulan sepuluh hari untuk memberinya hak pewarisan. Menjadikan hukum yang berlaku baginya adalah hukum yang berlaku bagi perempuan merdeka. Karena dia telah menempatkannya pada masa iddah sebagaimana kedudukan perempuan merdeka.

Ulama yang lain berkata, masa iddahnya adalah tiga kali haid, dan pendapat ini pendapat yang tidak memiliki dasar. Karena yang menjalani masa iddah dengan tiga kali haid adalah perempuan yang ditalak. Sementara perempuan budak ini bukanlah perempuan yang ditalak dan

bukan juga perempuan merdeka. Allah subhanahu hanya menyebutkan masa iddah dalam firman-Nya, *"Dan mereka di antara kamu yang meninggal dunia dan meninggalkan isteri-isteri, maka hendaklah isteri-isteri mereka berdiam diri dalam masa iddah mereka selama empat bulan dan sepuluh hari."* (Al-Baqarah: 234).

Sedangkan ummu Al-walad bukanlah perempuan merdeka dan juga bukan isteri, hingga harus menjalani masa iddah selama empat bulan sepuluh hari.

Allah berfirman, *"Dan perempuan-perempuan yang ditalak diharuskan berdiam diri dalam masa iddahnya selama tiga quru`."* Hanya saja dia adalah adalah budak yang telah keluar dari perbudakan menuju kemerdekaan." Ini adalah lafazh Ahmad ﷺ.

Demikian juga beliau berkata pada riwayat Shalih, "Ummu walad menjalani masa iddah apabila majikannya meninggal dunia atau membebaskannya dengan sekali haid. Karena dia adalah budak dalam setiap keadaannya." Lalu beliau berkata pada riwayat Muhammad bin Al-Abbas, "Masa iddah ummu walad adalah empat bulan sepuluh hari apabila majikannya meninggal dunia."

Asy-Syaikh berkata dalam Al-Mughni, "Abu Al-Khaththab menyebutkan riwayat ketiga dari Ahmad, bahwa ummu walad menjalani masa iddah selama dua bulan lima hari." Beliau berkata, "Dan saya tidak menjumpai riwayat ini dari Ahmad ﷺ dalam Al-Jami', dan saya kira riwayat tersebut tidak benar dinukil dari Ahmad ﷺ, tapi pendapat itu jelas diriwayatkan dari Atha`, Thawus, dan Qatadah. Karena ummu walad di saat kematian majikannya adalah seorang budak, maka masa iddahnya adalah masa iddah budak, sebagaimana jika seseorang meninggal dunia dan meninggalkan isteri berstatus budak, dan setelah dia meninggal dunia, isterinya dibebaskan. Riwayat ini bukanlah riwayat Ishaq bin Manshur dari Ahmad."

Abu Bakar Abdul Aziz berkata dalam *Zaad Al-Musafir*, "Bab ulasan tentang masa iddah ummu walad yang ditalak dan ditinggal mati. Abu Abdillah dalam riwayat Al-Qasim berkata, 'Apabila majikan meninggal dunia sementara ummu walad memiliki suami, maka tidak ada masa iddah baginya, bagaimana dia menjalani masa iddahnya sementara dia bersama dengan suaminya?"

Beliau berkata dalam riwayat Muhanna, "Apabila majikan membebaskan ummu walad, maka si majikan tidak boleh menikahi saudari ummu walad itu hingga ummu walad mengakhiri masa iddahnya." Lalu

beliau berkata dalam riwayat Ishaq bin Manshur, "Masa iddah ummu walad adalah masa iddah bagi perempuan budak baik yang ditinggal mati, ditalak, atau dipisahkan." Selesai.

Hujjah ulama yang berpendapat masa iddah ummu walad adalah empat bulan sepuluh hari adalah hadits yang diriwayatkan Abu Daud, dari Amr bin Al-'Ash, bahwa dia berkata, "Janganlah kamu merusak sunnah Nabi kami Muhammad ﷺ, masa iddah ummu walad apabila tuannya meninggal dunia adalah empat bulan sepuluh hari."[271]

Ini adalah pendapat dua orang bernama Said, Muhammad bin Sirin, Mujahid, Umar bin Abdul 'Azis, Khilas bin Amru, Az-Zuhri, Al-Auza'i, dan Ishaq. Mereka berkata, "Karena ummu walad adalah perempuan merdeka, maka dia menjalani masa iddah perempuan merdeka yang ditinggal mati suaminya, sehingga masa iddahnya adalah empat bulan sepuluh hari sebagaimana halnya isteri yang merdeka."

Atha`, An-Nakha`i, Ats-Tsauri, Abu Hanifah dan pengikut beliau berpendapat, ummu walad menjalani masa iddah dengan tiga kali haid. Pendapat ini dinukil pula dari Ali dan Ibnu Mas'ud. Mereka berkata, "Karena dia harus menjalani masa iddah, namun ummu walad tidak termasuk isteri hingga masuk dalam cakupan ayat tentang para isteri yang ditinggal mati suaminya, dan bukan pula budak, hingga masuk dalam cakupan nash-nash tentang *istibra`* bagi perempuan budak dengan sekali haid. Ummu walad lebih serupa dengan perempuan yang ditalak, yang harus menjalani masa iddahnya dengan tiga quru`.

Pendapat yang benar dari pendapat-pendapat ini, ummu walad menjalani *istibra`* dengan sekali haid. Pendapat ini adalah pendapat Utsman bin Affan, Aisyah, Abdullah bin Umar, Al-Hasan, Asy-Sya'bi, Al-Qasim bin Muhammad, Abu Qilabah, Makhul, Malik, Asy-Syafi'i, Ahmad bin Hambal pada riwayat beliau yang paling masyhur, dan juga merupakan pendapat Abu Ubaid, Abu Tsaur, dan Ibnu Al-Mundzir. Ini hanya sekedar *istibra`* (memastikan kesucian rahim) karena hilangnya kepemilikan terhadap si budak. Maka sekali haid untuk ummu walad yang masih haid sebagaimana halnya *istibra`* bagi semua budak yang dimerdekakan, maupun yang masih dalam kepemilikan majikan, atau perempuan-perempuan tahanan.

Adapun hadits Amr bin Al-Ash, maka dikatakan oleh ibnu Al-Mundzir, "Ahmad dan Abu 'Ubaid melemahkan hadits Amr bin Al-'Ash."

---

[271] HR. Abu Daud, No. 2308, Kitab Ath-Thalaq, Bab tentang iddah ummu walad, *sanad*nya lemah, di dalamnya terdapat perawi bernama Mathar Al-Waraq, dia perawi yang lemah karena banyak kekeliruannya.

Muhammad bin Musa berkata, saya bertanya kepada Abu Abdillah tetang hadits Amr bin Al-'Ash, beliau menjawab, "Tidak shahih." Al-Maimuni berkata, "Aku melihat Abu Abdillah heran terhadap hadits Amr bin Al-'Ash ini, kemudian beliau berkata, 'Di manakah sunnah Rasulullah ﷺ tentang masalah ini?' Lalu beliau berkata, 'Empat bulan sepuluh hari adalah masa iddah bagi perempuan merdeka dalam suatu pernikahan. Sementara ummu walad ini adalah hamba sahaya yang telah keluar dari status perbudakan kepada status merdeka. Konsukuensi bagi yang berpegang kepada hadits ini adalah memberikan hak pewarisan baginya. Sungguh pendapat yang mengatakan, ummu walad menjalani masa iddah dengan tiga kali haid, tidak ada dasar sama sekali. Namun yang menjalani masa iddah itu adalah perempuan yang ditalak." Demikian pernyataan beliau ﷺ.

Al-Mundziri berkata, "Pada *sanad* hadits Amr terdapat perawi bernama Mathar bin Thahman Abu Raja` Al-Warraq. Beberapa ulama telah melemahkannya. Syaikh kami Abu Al-Hajjaj Al-Hafizh telah mengabarkan kepada kami dalam kitab At-Tahzhib, Abu Thalib berkata, saya bertanya kepada Ahmad bin Hambal tentang Mathar Al-Warraq, lalu beliau menjawab, "Yahya bin Sa'id melemahkan haditsnya dari Atha`." Abdullah bin Ahmad bin Hanbal berkata, "Aku bertanya kepada bapakku tentang Mathar Al-Warraq, maka beliau menjawab, 'Yahya bin Sa'id menyerupakan hadits Mathar Al-Warraq dengan hadits Ibnu Abi Laila dalam keburukan hafalannya.'"

Abdullah berkata, saya bertanya kepada bapakknya tentang dia? Beliau menjawab, "Dia sangat dekat dengan Ibnu Abi Laila khusus pada riwayat dari Atha`." Dan beliau berkata tentang riwayat Mathar dari Atha`, "Haditsnya lemah."

Abdullah berkata, saya bertanya kepada Yahya bin Ma'in, "Mathar Al-Warraq?" Beliau menjawab, "Dia lemah pada hadits Atha` bin Abi Rabah." An-Nasa`i berkata, "Dia tidaklah kuat. Adapun selainnya adalah *tsiqah*." Abu Hatim berkata, "Haditsnya layak dijadikan hujjah." Ibnu Hibban memasukkannya pada kitab *Ats-Tsiqat* (kumpulan perawi terpercaya). Muslim berhujjah dengannya, jadi tidak ada dalih untuk mendha'ifkan hadits karenanya.[272]

---

[272] Betapa tidak, beberapa ulama telah melemahkannya dan menerangkan bahwa sebab lemahnya adalah karena dia banyak melakukan kesalahan. Keberadaannya sebagai salah satu perawi yang dijadikan hujjah oleh Muslim tidak memberi faedah untuk menyatakan dirinya *tsiqah* (terpercaya), sebagaimana hal tersebut maklum bagi siapa saja yang mendalami disiplin ilmu ini.

Hanya saja cacat bagi hadits itu bahwa ia berasal dari riwayat Qabishah bin Dzu`aib dari Amr bin Al-Ash ﷺ. Qabishah tidak mendengar riwayat dari Amr. Demikian dikatakan Ad-Daruquthni. Lalu ia memiliki cacat lain, yaitu bahwa hadits tersebut *mauquf* (tidak sampai pada Nabi ﷺ), dan tidak dikatakan, "Janganlah kamu menyamarkan bagi kami sunnah Nabi kami." Ad-Daraquthni berkata, "Yang benar adalah, 'Janganlah kalian menyamarkan bagi kami agama kami," dan jalurnya tidak sampai pada Nabi ﷺ. Lalu di sana terdapat cacat lain yaitu kerancuan dan perbedaannya dari Amr sebanyak tidak macam. *Pertama,* apa yang sudah disebutkan di atas. *Kedua,* masa iddah ummu walad adalah masa iddah perempuan merdeka. *Ketiga,* masa iddah jika majikannya meninggal dunia adalah empat bulan sepuluh hari, dan apabila majikannya membebaskannya maka masa iddahnya adalah tiga kali haid. Ketiga perkara ini disebutkan Al-Baihaqi.

Imam Ahmad berkata, "Hadits ini munkar," seperti disebutkan Al-Baihaqi dari beliau. Khilas meriwaatkan dari Ali sama seperti riwayat Qabishah dari Amr. bahwa masa iddah ummu walad adalah empat bulan sepuluh hari. Hanya saja Khilas bin Amr adalah perawi yang diperbincangkan haditsnya. Ayyub berkata, "Tidak boleh meriwayatkan hadits darinya, karena riwayatnya berasal dari catatan, Mughirah sama sekali tidak memperdulikan haditsnya." Ahmad berkata, "Riwayatnya dari Ali dikatakan hanya berasal dari kitab." Al-Baihaqi berkata, "Riwayat-riwayat Khilas dari Ali lemah menurut ulama pakar hadits." Beliau berkata, "Riwayat-riwayat tersebut berasal dari lembaran-lembaran catatan." Meski demikian, Imam Malik telah meriwayatkan dari Nafi' dari Ibnu Umar tentang ummu walad yang ditinggal mati majikannya, beliau berkata, "Dia menjalani masa iddah dengan sekali haid."[273]

Jika apa yang diriwayatkan dari Ali dan Amr terbukti berasal dari keduanya, berarti ini adalah masalah *khilafiyah* di kalangan sahabat, dan dalil syara' adalah hakim (pemutus perkara), sementara yang mengatakan masa iddah ummu walad selama empat bulan sepuluh hari tidak memiliki dalil selain berpegang dengan keumuman makna, karena mereka tidak memiliki lafazh umum. Akan tetapi syarat keumuman sebuah makna adalah kesetaraan masing-masing bagiannya dalam makna yang karenanya diberlakukan hukum. Apabila hal itu tidak diketahui maka tidak dapat diikutkan kepadanya. Adapun ulama yang menyamakan hukum ummu walad dengan hukum isteri berpandangan bahwa kemiripan yang ada

---

273 Al-Muwaththa`, 2/593, dan Abdurrazzaq, No. 12870, dan *sanad*nya shahih.

antara ummu walad dengan isteri lebih kuat daripada kemiripan yang ada antara ummu walad dengan perempuan budak, karena ketika majikan meninggal maka ummu walad menjadi orang merdeka. Maka diharuskan bagi ummu walad masa iddah bersamaan dengan kebebasannya, berbeda dengan perempuan budak. Makna yang menjadikan masa iddah seorang isteri selama empat bulan sepuluh hari juga terdapat pada ummu walad. Yaitu bahwa waktu tersebut adalah masa minimal yang dapat diyakini adanya penciptaan anak pada dirinya. Keadaan ini tidak dibedakan antara isteri dan ummu walad. Syariat Islam tidaklah membedakan antara dua hal yang serupa.

Sedangkan yang menyelisihi mereka berkata, hukum ummu walad sama dengan hukum-hukum yang berlaku pada budak perempuan, bukan hukum-hukum yang berlaku pada isteri. Karena inilah dia tidak termasuk dalam cakupan firman Allah:

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ

*"Dan bagi kamu mendapatkan bagian setengah dari harta warisan isteri-isteri kamu."* (An-Nisa`: 12)

dan ayat-ayat semisalnya. Lalu, bagaiman bisa dia masuk dalam cakupan firman Allah:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا

*"Dan mereka di antara kamu yang meninggal dunia dan meninggalkan isteri-isteri."* (Al-Baqarah: 234)?

Mereka berkata, "Masa iddah selama empat bulan sepuluh hari tidaklah ditetapkan hanya untuk memastikan kesucian rahim, karena masa iddah tersebut juga diwajibkan bagi perempuan yang diyakini kesucian rahimnya, sebagaimana ia wajib atas seorang perempuan meski belum bercampur dan belum sempat berduaan." Masa iddah adalah bagian dari penjagaan dan penyempurna akad pernikahan.

Adapun *istibra`* bagi perempuan budak, tujuanya untuk mengetahui kesucian rahimnya, dan ini cukup dengan sekali haid. Karena inilah *istibra`* bagi hamba sahaya tidak dijadikan selama tiga quru`. Sebagaimana halnya iddah perempuan merdeka karena untuk memperpanjang masa rujuk dan memperhatikan sisi suami. Maka ini tidak ditemukan pada perempuan yang menjalani *istibra`*. Sehingga tidak terdapat nash yang menunjukkan hukum ummu walad disamakan dengan hukum isteri dan tidak juga dari segi makna. Maka perkara paling utama adalah mensyariatkan bagi ummu

walad seperti yang disyariatkan oleh syara' terhadap para tahanan perempuan dan budak-budak perempuan tanpa melampauinya. *Wabillahit-taufiq*.

# Pasal

*** *Istibra* Perempuan Tawanan Perang Tidak Didasarkan Kepada Masa Suci, Namun Harus Berdasarkan Haidh**

***Hukum kedua***, *istibra`* sama sekali tidak terpenuhi dengan masa suci, melainkan haruslah dengan sekali haid. Pendapat ini adalah pendapat mayoritas ulama, dan merupakan pendapat yang shahih. Sementara para pendukung madzhab Malik dan Asy-Syafi'i (dalam satu pendapat beliau) mengatakan, *istibra`* terpenuhi dengan masa suci yang sempurna. Kapan seorang perempuan memasuki masa haid, maka masa *istibra`* telah sempurna baginya. Hal ini didasarkan kepada pendapat mereka berdua bahwa makna 'quru' adalah masa suci. Akan tetapi, pendapat ini tertolak dengan sabda Rasulullah ﷺ, *"Seorang yang hamil tidak boleh dicampuri hingga dia melahirkan, dan perempuan yang tidak hamil hingga dia istibra` dengan sekali haid."*

Ruwaifi' bin Tsabit berkata, saya mendengar Rasulullah ﷺ bersabda pada perang Hunain:

مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يَطَأْ جَارِيَةً مِنَ السَّبْيِ حَتَّى يَسْتَبْرِئَهَا بِحَيْضَةٍ

*"Barang siapa yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir, janganlah dia mencampuri seorang perempuan budak hingga dia istibra` (memastikan kesucian rahim budak tersebut) dengan sekali haid."*

Hadits ini diriwayatkan Imam Ahmad dengan tiga lafazh, dan ini lafazh *pertama*.

*Kedua*, "Rasulullah ﷺ melarang mencampuri perempuan budak hingga dia haid dan perempuan-perempuan yang hamil hingga melahirkan."

*Ketiga*:

مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يَنْكِحَنَّ ثَيِّبًا مِنَ السَّبَايَا حَتَّى تَحِيضَ

*"Bagi siapa yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir, maka janganlah dia sekali-kali menikah dengan seorang janda di antara perempuan tawanan perang hingga dia haid."*[274]

Beliau ﷺ mengaitkan penghalalan perempuan budak pada ketiga perkara tersebut dikaitkan dengan haid semata bukan dengan masa suci. Maka tidak diperbolehkan mengabaikan sesuatu yang beliau jadikan sebagai acuan dan menjadikan acuan sesuatu yang beliau abaikan. Tidak perlu berpaling kepada pendapat yang menyelisihi nash sabda beliau ﷺ. Ini adalah konsekuensi dari analogi murni. Karena yang wajib adalah *istibra`* (kepastian kesucian rahim), dan yang menunjukkan kesucian rahim adalah haid, adapun masa suci tidaklah menunjukkan kesucian rahim, maka tidak boleh berpegang dalam masalah *istibra`* pada sesuatu yang tidak menunjukkan apapun atas kesucian rahim, lalu meninggalkan sesuatu yang menunjukkan kesucian rahim. Adapun landasan mereka bahwa quru` bermakna suci dari hadih, maka ia adalah berpegang kepada perkara yang diperselisihkan untuk menyelisihi masalah lain, dan ini bukan hujjah atau yang semisalnya. Kemudian tidak mungkin bagi mereka membangun masalah ini di atas dasar itu sehingga mereka menyelisihinya. Mereka menjadikan masa suci yang terjadi talak padanya sebagai quru`. Namun mereka tidak menjadikan masa suci perempuan yang sedang *istibra`* ketika terjadi pembaruan hak kepemilikan atasnya, atau ketika majikannya meninggal dunia, sebagai quru`. Hingga mereka juga menyelisihi hadits sebagaimana yang telah jelas, dan menyelisihi makna sebagaimana telah kami terangkan. Tidak mungkin bagi mereka membangun di atas dasar tersebut kecuali setelah melakukan tiga penyelisihan ini.

Inti dari perkataan mereka, "Sebagian haid yang disertai masa suci menunjukkan kesucian rahim." Maka dikatakan kepada mereka, berarti dasar pijakan saat itu bagi mereka adalah pada sebagian haid, dan itu tidak dianggap quru` menurut seorang ulama pun.

Jika mereka berkata, "Dasar pijakannya adalah pada sebagian haid dan masa suci." Kami katakan, ini adalah pendapat yang ketiga dalam hal penafsiran makna quru`, dan pendapat tersebut tidak dikenal, yaitu bahwa hakikat quru` adalah penyatuan antara haid dan masa suci.

Jika mereka berkata, "quru` adalah penamaan bagi masa suci dengan syarat adanya haid. Apabila syaratnya tidak ada, maka yang disyaratkan

[274] Hadits shahih, diriwayatkan oleh Ahmad 4/108, 109 dan selainnya. Hadits tersebut telah disebutkan sebelumnya pada hal. 613.

juga tidak ada." Kami jawab, ini hanya memungkinkan seandainya syara' mengaitkan *istibra`* dengan quru`, adapun pada saat syara' dengan jelas mengaitkannya dengan haid, maka pendapat tersebut tidak benar sama sekali.

## Pasal

### * *Istibra`* Tidak Tercapai dengan Sebagian Haidh Dalam Kekuasaan Pembeli

***Hukum ketiga***, *istibra`* tidak tercapai dengan sebagian haid yang terjadi dalam kekuasaan si pembeli. Penulis kitab Al-Jawahir berkata, "Jika seorang perempuan budak diperjualbelikan pada akhir masa haidnya, maka sisa masa haid hamba sahaya tersebut tidak termasuk *istibra`* si pembeli, tanpa adanya perselisihan. Apabila perempuan budak tersebut diperjualbelikan dan dia di awal masa haid, maka pendapat yang populer di mazhab Malik bahwa hal itu sudah termasuk *istibra`* bagi si pembeli.

Ulama yang menyanggah Malik telah berhujjah dengan hadits ini. Karena beliau ﷺ mengaitkan penghalalan perempuan budak dengan sekali haid, maka haruslah dengan menyempurnakan haid tersebut, dan tidak ada dalil dalam hadits tersebut yang menggugurkan pendapat beliau. Karena haruslah terdapat haid sesuai kesepakatan, namun perselisihan pada permasalahan lainnya, yaitu bahwa apakah disyaratkan seluruh haid dalam kepemilikannya ataukah sebagian besar masa haidnya dalam kepemilikannya. Permasalahan ini tidak dinafikan oleh hadits dan tidak juga ditetapkan. Hanya saja yang menyanggah imam Malik akan mengatakan, "Ketika kita sepakat bahwa sebagian masa haid dalam kepemilikan si pembeli dan sebagian lainnya dalam kepemilikan di penjual tidak mencukupi apabila sebagian besarnya berada pada kepemilikan penjual, maka dapat diketahui bahwa haid yang diakui eksistensinya adalah haid yang berada pada kepemilikan pembeli. Karena inilah seandainya dia haid dalam kepemilikan penjual tidak dianggap *istibra* bagi si pembeli.

Bagi ulama yang sependapat dengan Malik, memberi jawaban atas kritikan ini, bahwa apabila perempuan budak itu haid sebelum diperjualbelikan, dan si budak telah dititipkan kepada si pembeli, kemudian dia menjualnya diakhir masa haid, dan perempuan budak itu tidak keluar dari rumahnya, maka haid itu sudah mencukupi sebagai *istibra*. Bagi si pembeli tidak diwajibkan *istibra`* yang kedua. Ini adalah salah satu dari dua pendapat dalam mazhab Malik sebagaimana yang telah dikemukakan se-

belumnya. Pendapat tersebut membolehkan *istibra`* terjadi sebelum transaksi jual beli dalam beberapa bentuk, ini salah satunya.

Di antaranya pula, apabila perempuan budak itu dititipkan pada pihak ketika untuk *istibra`*, kemudian hamba perempuan itu menjalani *istibra`*, lalu selanjutnya dijual. Maka dalam kitab *Al-Jawahir* disebutkan, "*Istibra`* sebelum jual beli tidak mencukupi, kecuali pada beberapa keadaan, di antaranya jika si perempuan budak berada dalam kekuasaan si pembeli untuk *istibra`*, atau berada dalam penitipan dan perempuan tersebut haid di tempat penitipannya, dan saat itu orang yang dititipi membelinya, atau beberapa hari sesudahnya, sementara perembuan budak tersebut tidak keluar dan majikannya tidak pula masuk menemuinya.

Di antaranya pula, jika yang membeli adalah seseorang yang tinggal bersama penjual, dan si budak adalah milik isteri si penjual, atau yang membeli adalah anak laki-laki penjual sendiri, lalu sebelumnya si perempuan budak telah haidh, maka menurut Ibnu Al-Qasim, apabila perempuan tersebut tidak keluar, *istibra`* itu sudah mencukupi. Asyhab berkata, "Apabila perempuan budak tersebut berada bersama pembelinya di sebuah rumah dan si pembeli menjaga serta memperhatikan segala perkaranya, maka hal tersebut sudah termasuk *istibra`*, baik perempuan budak itu keluar atau tidak keluar.

Di antaranya pula, apabila majikannya berada di tempat jauh, dan ketika dia kembali maka dia melakukan *istibra* atas perempuan budak tersebut sebelum keluar, atau dia keluar dalam keadaan haid, lalu seseorang membelinya dari si majikan itu sebelum suci.

Di antaranya pula, seseorang membeli bagian sekutunya pada diri seorang perempuan budak, sementara budak itu berada dalam kekuasaan sekutu yang menjual bagiannya, dan si budak telah haidh ketika berada dalam kekuasaannya. Masalah-masalah ini telah disebutkan sebelumnya. Maka keadaan ini dan yang serupa dengannya mengandung *istibra`* sebelum jual beli. Imam Malik mencukupkan dengannya dan tidak memerlukan lagi *istibra* yang kedua.

Jika ada yang berkata, "Bagaimana menselaraskan pendapat beliau ini dengan pendapat beliau, bahwa apabila sebagian besar masa haid telah ada pada saat berada pada si penjual, maka tidak termasuk *istibra`*?" Jawabnya, kedua pendapat beliau ini tidak kontradiktif. Pendapat ini berlaku pada tempat tertentu dan pendapat satunya berlaku pada tempat tertentu pula. Setiap tempat di mana pembeli membutuhkan *istibra`* secara tersendiri dan tidak mencukupi kecuali dengan sekali haid, maka tidak dianggap *istibra* bila sebagian besar haidh terjadi pada penjual. Sedangkan

setiap tempat di mana pembeli tidak butuh kepada *istibra* tersendiri, maka tidak butuh padanya kepada sekali haidh atau sebagiannya, dan tidak ada patokan dengan *istibra* sebelum penjualan, seperti pada bentuk ini dan yang sepertinya.

## Pasal

### * *Istibra* (Memastikan Kesucian Rahim) Perempuan Tawanan yang Hamil Adalah dengan Melahirkan Kandungannya

***Hukum keempat***, apabila perempuan budak dalam keadaan hamil, maka *istibra`* budak tersebut adalah hingga melahirkan. Sebagaimana ini adalah hukum nash syara.' Dan sudah menjadi kesepakatan umat Islam.

## Pasal

### * Tidak Boleh Mencampuri Perempuan Tawanan Perang yang Hamil Hingga Dia Melahirkan Kandungannya

***Hukum kelima***, tidak diperbolehkan mencampuri perempuan budak yang hamil sebelum dia melahirkan, kehamilan apapun bentuknya, baik kehamilan itu diikutkan nasabnya kepada yang mencampurinya, semisal kehamilah seorang isteri yang berstatus budak, dan juga yang dicampuri melalui jalur syubhat, atau kehamilan yang tidak dinisbatkan nasabnya kepada yang mencampurinya semisal kehamilan pezina. Tidak dihalalkan mencampuri perempuan hamil dari hasil hubungan dengan laki-laki lain. Sebagaimana nash syara' telah menegaskannya. Demikian juga dengan sabda beliau ﷺ, *"Barang siapa yang beriman kepada Allah dan hari akhir maka janganlah dia menyiramkan air –maninya- ke tanaman -yakni janin- selainnya."* Hadits ini mencakup tanaman yang baik maupun yang buruk. Sebab menjaga air -mani- laki-laki yang hendak berhubungan intim dari air mani yang buruk agar tidak tercampur dengannya, adalah lebih utama daripada menjaganya dari air—mani–yang baik. Karena meski kehamilan dari seorang pezina tidak ada kehormatan baginya tidak juga bagi air maninya, namun kehamilan dari si laki-laki yang akan melakukan hubungan intim dan air maninya adalah sesuatu yang terhormat, maka tidak diperbolehkan menyampurkannya dengan selainnya. Karena hal ini juga menyelisihi sunnah Allah dalam membedakan antara yang buruk dan yang baik, membersihkannya dari yang buruk, serta menyertakan masing-masing bagian sesuai dengan yang sejenis dan yang serupa dengannya.

Perkara mengherankan dari hal tersebut, pembolehan beberapa fuqaha dari mazhab yang empat untuk melakukan akad pernikahan dengan perempuan pezina sebelum dia *istibra`* (suci rahimnya) serta membolehkan mencampurinya setelah terjadinya akad pernikahan itu. Hingga suatu malam si wanita berada bersama di pezina dan dia telah bercinta dengannya, lalu malam berikutnya dia sebagai isteri bagi suaminya.

Bagi yang memperhatikan kesempurnaan syariat Islam ini, akan mengetahui bahwa syariat sangat menolak hal semacam itu, dan sangat melarangnya.

*** Pengharaman Menikahi Perempuan Pezina**

Di antara keistimewaan mazhab Imam Ahmad, bahwa beliau mengharamkan menikahi perempuan pezina secara keseluruhan, hingga dia bertaubat, dan predikiat pezina, pelacur, dan tuna susila telah hilan dari dirinya. Beliau ﷺ tidak membolehkan seorang laki-laki memperisterikan seorang pelacur. Sementara yang menyelisihi beliau membolehkan hal itu. Beliau sangat berbahagia daripada mereka dalam masalah ini dengan dalil-dalil dari nash-nash syara' dan atsar, makna-makna syara' dan qiyas, mashlahat dan hikmah, serta pengharaman segala yang buruk dalam pandangan kaum muslimin.

Manusia jika telah berlebihan mencemooh seseorang niscaya akan terang-terangan menghujatnya dengan tudingan dan celaan, lalu bagaimana bisa syariat Islam membolehkan hal semisal ini, di samping perbuatan ini (menikahi pezina) mencampakkan dirinya kepada perkara yang merusak peraduannya, penisbatan anak orang lain kepadanya, serta memposisikan dirinya untuk menerima celaan dari semua umat?

Analogi pendapat mereka yang membolehkan akad pernikahan dengan perempuan pezina dan mencampurinya sebelum *istibra`* (mensucikan rahimnya) walau perempuan itu dalam keadaan hamil, berkonsekuensi tidak wajibnya *istibra`* bagi perempuan budak apabila dia hamil dari hasil perzinahan, bahkan boleh mencampurinya setelah memilikinya. Tentu saja pendapat ini menyelisihi keterangan jelas dari Sunnah. Apabila dia mengharuskan adanya *istibra`* bagi budak perempuan, berarti dia menyanggah sendiri pendapatnya yang membolehkan menyetubuhi perempuan pezina sebelum *istibra`*. Tapi jika dia tidak mewajibkannya berarti dia telah menyelisihi nash-nash syara.' Membedakan antara keduanya tidak akan memberi manfaat. Seperti dia mengatakan suami tidak ada keharusan *istibra`* baginya berbeda dengan pemilik budak. Karena suami tidak diharuskan *istibra`* disebabkan dia tidak dibolehkan mengadakan akad per-

nikahan bagi perempuan yang dalam masa iddah, dan perempuan yang hamil dari laki-laki lain, berbeda dengan seorang pemilik budak. Kemudian, sesungguhnya syariat mengharamkan hubungan intim, bahkan akad pernikahan dalam masa iddah, karena khawatir adanya kemungkinan hamil, sehingga yang melakukannya telah menyetubuhi perempuan yang hamil dari selain dirinya, serta menyiramkan air maninya kepada tanaman selainnya, dengan adanya kemungkinan hal itu tidak terhadi. Lalu bagaimana pula jika kehamilan tersebut suatu yang telah dipastikan.

Maksimal apa yang dapat dikatakan, anak pezina tidaklah disertakan nasabnya kepada yang mencampuri ibunya, karena anak dinisbatkan kepada pemilik peraduan. Maka ini tidak membolehkan baginya untuk mencampurkan air maninya dan nasabnya kepada laki-laki lain, walau nasab anak tidak dinisbatkan kepada yang menzinahi ibunya. Maka penjagaan air maninya dan nasabnya dari nasab yang tidak bisa dinisbatkan kepada pelakunya adalah untuk menjaganya dari nasab yang bisa dinisbatkan kepadanya.

Maksudnya, bahwa syariat melarang mencampuri perempuan budak yang hamil hingga melahirkan, baik kehamilan tersebut diharamkan atau tidak diharamkan. Nabi ﷺ telah memisahkan hubungan nikah antara seorang laki-laki dan perempuan, ketika di laki-laki mendapati perempuan itu telah hamil, lalu beliau ﷺ menderanya sebagai hukum pidana baginya, dan memutuskan adanya mahar bagi si perempuan. Ini dengan jelas menunjukkan batilnya pernikahan dengan seorang perempuan yang hamil dari perzinahan. Lalu telah shahih bahwa beliau ﷺ melewati seorang perempuan yang telah dekat masa kelahirannya di depan pintu sebuah tenda. Maka beliau ﷺ bersabda, *"Barangkali dia hendak mencampurinya."* Para sahabat berkata, "Benar." Maka Rasulullah ﷺ bersabda, *"Sungguh saya telah sangat ingin melaknatnya dengan laknat yang akan dibawanya hingga kekuburnya, bagaimana bisa dia mempergunakannya sementara dia tidak halal baginya, bagaimana bisa dia menjadikannya mewarisinya padahal dia tidak halal baginya?"*[275]

Beliau ﷺ menjadikan faktor yang mendorongnya untuk melaknat orang tersebut adalah perbuatannya mencampuri perempuan budak yang hamil, dan beliau ﷺ tidak meminta perincian tentang kehamilannya, yakni apakah anak itu bisa dinisbakatkan kepada yang mencampuri perempuan tersebut atau tidak bisa dinisbatkan kepadanya? Lalu sabdanya,

[275] Shahih, telah disebutkan sebelumnya.

*"Bagaimana bisa dia mempergunakannya sementara dia tidak halal baginya?"* yakni bagaimana dia bisa menjadikan anak dalam janin perempuan tersebut sebagai budak dan mempergunakannya, padahal itu tidak dihalalkan baginya. Karena, air mani dari laki-laki yang mencampuri perempuan hamil akan menambah pada penciptaan janin. Dengan demikian sebagian anak itu berasal dari laki-laki itu sendiri. Imam Ahmad berkata, "Hubungan intim saat kehamilan akan menambah pada pendengaran dan penglihatan janin."

Kemudian mengenai sabda beliau, *"Bagaimana bisa dia mewarisinya sementara dia tidak halal baginya?"* saya mendengar syaikhul Islam Ibnu Taimiyah menafsirkan sabda beliau ﷺ ini, "Bagaimana dia bisa menjadikan anak itu sebagai harta yang akan diwarisi darinya, karena dia berkeyakinan anak tersebut adalah budaknya, sehingga dia menjadikannya sebagai harta yang dapat diwarisi darinya, sementara hal itu tidak dihalalkan baginya, karena air maninya telah memberi tambahan pada wujud penciptaannya, dan pada ciptaan tersebut terdapat bagian dari air maninya."

Ulama selain beliau berkata, "Maknanya, bagaimana dia dapat menjadikan si anak sebagai ahli warisnya dengan dasar itu adalah anaknya, padahal itu tidak dibolehkan baginya. Karena kehamilan perempuan budak tersebut berasal dari selain dirinya, kemudian dia mencampurinya dengan maksud menjadikannya sebagai bagian darinya, dan mewariskan hartanya untuk si anak. Namun penafsiran ini tertolak dari awal hadits, yaitu sabda beliau ﷺ, *"Bagaimana bisa dia memperbudaknya?"* Yakni, bagaimana bisa dia menjadikannya sebagai budak belian miliknya? Ini hanyalah menunjukkan pada makna yang pertama.

Berdasarkan kedua penafsiran tersebut, hadits di atas dengan jelas menunjukkan pengharaman menyetubuhi perempuan yang hamil dari selain dirinya. Baik kehamilan itu akibat perzinahan atau dari selainnya. Dan pelaku perbuatan itu layak mendapatkan laknat. Bahkan beberapa fuqaha\` dari mazhab Hanabilah dan selain mereka menegaskan, bahwa apabila seseorang memberi hak kepemilikan seorang perempuan budak bagi isterinya, dia tidak boleh menggaulinya hingga menjalani Al-*istibra\`* bagi hamab perempuan tersebut, karena khawatir hamba perempuan itu dalam keadaan hamil dengan status pernikahan. Hingga wala' anaknya bagi para tuan ibunya berbeda jika seandainya ibunya digauli dalam kepemilikannya, maka tidak ada wala'—status perbudakan–bagi si anak. Dan kesemuanya ini untuk berjaga-jaga bagi anaknya, apakah anaknya benar-benar jelas mardeka dan tidak memiliki status perbudakan ataukah dia memiliki status

perbudakan? Lalu bagaimana pula jika si hamba perempuan tersebut dalam keadaan hamil dari selain dirinya?

## Pasal

### * Haid bagi Wanita Hamil

***Hukum keenam***, disimpullkan dari sabda beliau ﷺ, *"Janganlah perempuan hamil dicampuri hingga dia melahirkan, dan perempuan yang tidak hamil hingga menjalani istibra` dengan sekali haid,"* bahwa perempuan hamil tidaklah mengalami haid. Adapun darah yang keluar darinya adalah rusak sama seperti *istihadhah* (penyakit). Perempuan tersebut diharuskan berpuasa dan mengerjakan shalat, boleh melakukan thawaf di Baitullah, dan membaca Al-Qur`an. Namun masalah ini termasuk yang diperselisihkan oleh fuqaha`.

Atha`, Al-Hasan, Ikrimah, Makhul, Jabir bin Zaid, Muhammad bin Al-Munkadir, Asy-Sya'bi, An-Nakha'i, Al-Hakam, Hammad, Az-Zuhri, Abu Hanifah dan murid-murid beliau, Al-Auza'i, Abu 'Ubaid, Abu Tsaur, Ibnu Al-Mundzir, Imam Ahmad dalam pendapat yang masyhur dalam mazhab-nya, Asy-Syafi'i dalam salah satu di antara dua pendapat beliau, mengatakan darah yang keluar ketika hamil bukan termasuk darah haid.

Namun Qatadah, Rabi'ah, Malik, Al-Laits bin Sa'ad, Abdurrahman bin Mahdi, dan Ishaq bin Rahawaih berpendapat darah tersebut adalah darah haid. Al-Baihaqi menyebutkan dalam kitab *As-Sunan* karyanya, bahwa Ishaq bin Rahawaih berkata, Ahmad bin Hambal berkata kepadaku, "Apakah pendapat anda tentang perempuan hamil yang melihat darah keluar?" Maka saya berkata, "Dia tetap mengerjakan shalat, dan saya bersandar kepada riwayat Atha` dari 'Aisyah radiallahu 'anha." Beliau berkata, Ahmad bin Hambal berkata, "Lalu bagaimana anda menyikapi hadits orang-orang Madinah dan hadits Ummu Alqamah maula Aisyah رضي الله عنها? Sungguh hadits ini lebih shahih." Ishaq berkata, "Maka aku mengambil pendapat Ahmad."

Perkataan ini seperti penegasan dari Ahmad, bahwa darah perempuan hamil adalah darah haid, dan inilah yang dipahami oleh Ishaq dari Ahmad. Hadits yang diisyaratkan oleh Ahmad adalah hadits yang telah kami riwayatkan dari jalur Al-Baihaqi, dia berkata, Al-Hakim mengabarka kepada kami dia berkata, Abu Bakar bin Ishaq menceritakan kepada kam dia berkata, Ahmad bin Ibrahim menceritakan kepada kami dia berkata, Ibnu Bukair menceritakan kepada kami dia berkata, Al-Laits menceritakan kepada kami, dari Bukair bin Abdullah, dari Ummu Alqamah maula

Aisyah, bahwa Aisyah ﵂ telah ditanya tentang perempuan hamil yang melihat adanya darah, maka beliau berkata, "Perempuan tersebut tidak mengerjakan shalat."[276] Al-Baihaqi berkata, "Kami telah meriwayatkan hadits tersebut dari hadits Anas bin Malik."

Kami telah riwayatkan pula dari Umar bin Al-Khaththab tentang hadits yang menunjukkan hal itu. sebagaimana kami meriwayatkan dari Aisyah ﵂, bahwa beliau melantunkan syair Abu Kabir Al-Hudzali kepada Rasulullah ﷺ:

*"Yang disucikan dari segala sisa darah haid*
*Dan susuan yang rusak serta penyakit mughyil."*[277]

Beliau berkata, pada hadits ini terdapat dalil yang menunjukkan bahwa awal mula kehamilan adalah di masa haid, karena syair tersebut tidak diingkari oleh beliau ﷺ.

Beliau berkata, kami meriwayatkan dari Mathar, dari Atha`, dari Aisyah ﵂, bahwa beliau berkata, "Perempuan hamil tidaklah mengalami haid. Apabila dia melihat adanya darah, maka perempuan tersebut tetap mengerjakan shalat." Beliau berkata, "Yahya Al-Qaththan mengingkari riwayat ini dan melemahkan riwayat Ibnu Abi Laila dan Mathar dari Atha`."

Beliau berkata pula, Muhammad bin Rasyid meriwayatkan dari Sulaiman bin Musa, dari Atha` dari Aisyah ﵂, sama seperti riwayat Mathar. Jika riwayat tersebut akurat, maka sepertinya Aisyah pernah berpendapat bahwa perempuan hamil tidaklah mengalami haid. Kemudian setelah itu beliau berpendapat bahwa perempuan hamil dapat mengalami haid. Dalam hal ini beliau merujuk kepada hadits yang diriwayatkan para ulama Madinah. *Wallahu a'lam.*

### * Dalil-Dalil Ulama yang Mengatakan Bahwa Darah yang Keluar dari Perempuan Hamil Bukan Darah Haid

Ulama yang menolak darah seorang perempuan hamil adalah darah haid berpendapat, bahwa Nabi ﷺ telah membagi keadaan hamba-

---

[276] Sunan Al-Baihaqi 7/423.

[277] Kumpulan sya'ir Al-Hudzaliyiin 2/93 dari Qasidah (sya'ir panjang) yang awalnya adalah:
*"Wahai Zuhair, apakah dari seorang yang renta ada tempat berpaling*
*Ataukah tiada jalan menuju keremajaan yang pertama?"*
*Mughyil* berasal dari *ghail*. Maknanya adalah mencampuri perempuan saat dia sedang menyusui. Maka air susu itu disebut air susu *al-ghail*.

perempuan budak menjadi dua bagian, yang hamil dan menjadikan masa iddahnya hingga melahirkan, dan yang tidak hamil lalu dijadikan masa iddahnya selama sekali haid. Maka adanya haid sebagai tanda kesucian rahimnya. Seandainya haid juga ketika kehamilan, tentu haid tidak menjadi tanda tiadanya kehamilan.

Mereka berkata, karena itu Allah menjadikan masa iddah perempuan yang ditalak dengan tiga quru`, sebagai bukti akan ketidak hamilannya. Sekiranya kehamilan tidak mencegah adanya haid niscaya ia tidak menjadi bukti tidak adanya kehamilan.

Mereka berkata, tercantum dalam kitab *Ash-Shahih*, bahwa Nabi ﷺ bersabda kepada Umar bin Al-Khaththab ﷺ, ketika putera beliau mentalak isterinya dalam keadaan haid:

مُرْهُ فَلْيُرَاجِعْهَا ثُمَّ لِيُمْسِكْهَا حَتَّى تَطْهُرَ ثُمَّ تَحِيْضَ ثُمَّ تَطْهُرَ ثُمَّ إِنْ شَاءَ أَمْسَكَهَا بَعْدُ وَإِنْ شَاءَ طَلَّقَ قَبْلَ أَنْ يَمَسَّ فَتِلْكَ الْعِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ اللهُ أَنْ تُطَلَّقَ لَهَا النِّسَاءُ

*"Perintahkanlah dia untuk merujuk isterinya, kemudian menahannya hingga isterinya suci, lalu isterinya haid, kemudian suci, setelah itu jika mau dia dapat menahannya, dan jika mau dia dapat mentalaknya sebelum dia menyentuhnya. Maka itulah iddah yang Allah perintahkan untuk mentalak perempuan di masa tersebut."*[278]

Sisi penetapan dalil dari hadits ini untuk menunjukkan apa yang kami katakan, bahwa talak perempuan hamil bukanlah bid'ah pada masa darah haid dan selainnya menurut ijma' ulama. Maka, seandainya perempuan hamil bisa haid, maka talak pada masa itu dan pada masa suci setelah bercampur adalah bid'ah berdasarkan cakupan umum hadits di atas.

Mereka berkata, Muslim meriwayatkan dalam kitab *Shahih* karyanya, dari hadits Ibnu Umar:

مُرْهُ فَلْيُرَاجِعْهَا ثُمَّ لِيُطَلِّقْهَا طَاهِرًا أَوْ حَامِلًا

*"Perintahkanlah dia agar merujuk isterinya kemudian mentalaknya dalam keadaan suci atau dalam keadaan hamil."*[279]

---

[278] Penjelasannya telah disebutkan terdahulu.

[279] Penjelasannya telah disebutkan sebelumnya.

Hal ini menunjukkan bahwa darah yang dilihat perempuan hamil bukanlah darah haid. Karena, beliau ﷺ menjadikan talak pada waktu hamil sama dengan talak pada waktu suci. Seandainya darah yang dilihatnya adalah darah haid, maka perempuan tersebut memiliki dua keadaan; suci dan haid. Sementara tidak diperbolehkan mentalak perempuan dalam keadaan haid. Karena talak tersebut adalah talak bid'ah.

Mereka berkata, Imam Ahmad meriwayatkan dalam kitab *Musnad* karyanya, dari hadits Ruwaifi', dari Nabi ﷺ, beliau bersabda:

لَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَسْقِيَ مَاءَهُ زَرْعَ غَيْرِهِ وَلَا يَقَعَ عَلَى أَمَةٍ حَتَّى تَحِيْضَ أَوْ يَتَبَيَّنَ حَمْلُهَا

*"Tidak dihalalkan bagi seseorang menyiramkan airnya pada tanaman selainnya, dan tidak diperbolehkan mencampuri seorang perempuan perempuan budak hingga dia haid ataukah jelas kehamilannya."*[280]

Pada hadits ini, beliau ﷺ menjadikan adanya haid sebagai tanda sucinya rahim dari kehamilan.

Mereka berkata, telah diriwayatkan dari Ali bahwa beliau berkata, "Sesungguhnya Allah telah meniadakan haid dari perempuan hamil dan menjadikan darah yang keluar adalah darah yang dilepaskan oleh rahim." Ibnu Abbas رضي الله عنهما berkata, "Sesungguhnya Allah Ta'ala telah meniadakan haid dari perempuan hamil dan menjadikan darah yang ada sebagai makanan bagi si anak." Kedua atsar di atas diriwayatkan oleh Abu Hafzh Ibnu Syahin.

Mereka berkata, Al-Atsram dan ad-Daraquthni meriwayatkan dengan *sanad* keduanya, dari Aisyah رضي الله عنها, tentang perempuan hamil yang melihat adanya darah, beliau berkata, "Perempuan hamil tidaklah mengalami haid, dia mandi dan mengerjakan shalat." Perkataan beliau, "Dia mandi," sebagai suatu sunnah, karena perempuan hamil tersebut dalam keadaan *istihadhah*.

Mereka berkata, "Tidak diketahui dari selain mereka yang menyelisihi mereka."

Adapun perkataan Aisyah رضي الله عنها, "Perempuan hamil tidak mengerjakan shalat," maka ini dipahami untuk darah yang keluar menjelang dua hari atau yang semisalnya sebelum melahirkan, dan darah tersebut digolongkan

---

[280] Shahih, telah disebutkan sebelumnya.

darah nifas. Hal ini dilakukan untuk mengkompromikan kedua perkataan beliau yang tampak bertentangan.

Mereka berkata, karena darah yang keluar saat hamil tidak menjadikan iddah berakhir, maka ia tidak dikategorikan darah haid, sebagaimana halnya darah *istihadhah*.

Hadits Aisyah ﵂ mennjukkan bahwa perempuan haid mungkin saja hamil, dan kami juga berpendapat seperti itu, hanya saja kehamilannya menghentikan masa haidnya dan meniadakannya.

Mereka berkata, karena Allah subhanahu memberlakukan kebiasaan dengan membalikkan darah haid menjadi susu untuk makanan janin, maka darah yang keluar pada saat kehamilan adalah bukan darah haid melainkan darah kotor.

*** Dalil-Dalil Mereka yang Mengatakan Bahwa Perempuan Hamil Bisa Haid**

Ulama yang berpendapat perempuan hamil bisa saja mengalami haid berkata, tidak ada perselisihan bahwa perempuan hamil bisa saja melihat darah keluar sesuai kebiasaannya, terlebih pada waktu awal kehamilan, namun perselisihan berkenaan dengan hukum darah ini, bukan tentang ada atau tidak adanya. Darah keluar tersebut adalah darah haid pada saat sebelum kehamilan menurut kesepakatan. Maka kami mempertahankan hukum tersebut hingga terdapat dalil meyakinkan yang meniadakannya.

Mereka berkata, dan apabila sebuah hukum telah baku pada tempatnya, maka hukum asalnya adalah tetapnya hukum tersebut hingga terdapat dalil yang meniadakannya. Maka yang pertama adalah mempertahankan hukum ijma' pada tempat perbedaan pendapat. Kedua, mempertahankan hukum yang baku pada tempatnya hingga dipastikan adanya dalil yang meniadakannya. Perbedaan antara keduanya cukup jelas.

Mereka berkata, Nabi ﷺ telah bersabda:

إِذَا كَانَ دَمُ الْحَيْضِ فَإِنَّهُ أَسْوَدُ يُعْرَفُ

*"Apabila darah tersebut adalah darah haid, maka darah tersebut berwarna hitam dan telah ma'ruf (diketahui)."*[281]

---

281 HR. Abu Daud, No. 286, 304, Kitab Ath-Thaharah, Bab orang yang berkata berwudhu untuk setiap shalat, An-Nasa'i, 1/185, Kitab Al-Haid, Bab perbedaan antara darah haid dan istihadhah. *Sanad*nya hasan. Ibnu Hibban menshahihkannya No. 1338 dan Al-Hakim 1/174 adz-Dzahbai menyetujuinya dan juga dishahihkan oleh Ibnu Hazm.

Sementara darah yang keluar saat hamil adalah darah yang berwarna hitam dan ma'ruf, maka darah tersebut adalah darah haid.

Mereka berkata, Nabi ﷺ telah bersabda:

أَلَيْسَتْ إِحْدَاكُنَّ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تَصُمْ وَلَمْ تُصَلِّ ؟

*"Bukanlah salah seorang di antara kamu apabila dia telah haid maka tidak berpuasa dan tidak mengerjakan shalat?"*[282]

Haid seorang perempuan adalah keluarnya darah darinya pada waktu-waktu tertentu di setiap bulan, baik dalam perspektif bahasa maupun syara.' Sementara darah yang keluar saat hamil adalah seperti itu dalam perspetif bahasa. Maka hukum asal dari semua penamaan adalah menetapkannya bukan merubahnya.

Mereka berkata, darah yang keluar dari kemaluan perempuan dan dijadikan oleh syara' sebagai kaitan beberapa hukum, maka ia ada dua macam, darah haid dan darah istihadhah. Tidak ada padanya jenis yang ketiga. Sedangkan darah keluar saat hamil bukanlah darah *istihadhah*. Karena darah *istihadhah* adalah darah yang keluar melebihi waktu haid, atau darah yang keluar diluar kebiasaan. Maka darah keluar ketika hamil bukan salah satu di antaranya. Berarti darah tersebut tidak dapat dikategorikan sebagai darah istihadhah. Dengan demikian darah tersebut tiada lain adalah darah haid.

Mereka berkata, dan tidaklah memungkinkan bagi kalian untuk menetapkan jenis yang ketiga pada tempat ini dan menjadikannya sebagai darah rusak. Karena darah semacam ini tidak dapat ditetapkan kecuali dengan dasar nash syara', ijma', atau dalil yang mengharuskan untuk diterima, dan hal tersebut tidak didapatkan.

Mereka bekata, Nabi ﷺ telah mengembalikan perempuan yang sedang istihadhah kepada kebiasaannya, dan beliau ﷺ bersabda:

اِجْلِسِي قَدْرَ الْأَيَّامِ الَّتِيْ كُنْتِ تَحِيْضِي

*"Duduklah engkau sebanyak hari-hari di mana engkau haid."*[283]

Maka hal ini menunjukkan kebiasaan perempuan dapat dijadikan landasan dalam menyifati darah yang keluar dan juga hukumnya. Apabila

---

[282] HR. Al-Bukhari, 1/346, Kitab Al-Haid, Bab perempuan haid meninggalkan puasa, dari hadits Abu Sa'id Al-Khudri.

[283] HR. Al-Bukhari, 1/360, Kitab Al-Haidh, Bab apabila satu bulan mengalam tiga kali haid.

darah di saat kehamilan keluar sesuai dengan kebiasaan perempuan yang berlaku dan juga pada waktunya tanpa adanya penambahan dan pengurangan serta perpindahan dari kebiasaannya, menunjukkan bahwa darah yang keluar adalah darah haid. Harus menjadikan kebiasaannya sebagai dasar hukum dan mengedepankannya dari kerusakan yang keluar dari ibadah.

Mereka berkata, umat yang paling mengetahui masalah ini adalah para isteri Nabi ﷺ, dan yang paling tahu di antara mereka adalah Aisyah رضي الله عنها. Dinukil melalui jalur shahih dari beliau, dari riwayat ulama Madinah, bahwa perempuan hamil yang keluar darah tidaklah mengerjakan shalat. Imam Ahmad telah mempersaksikan bahwa atsar tersebut lebih shahih dari riwayat lainnya dari beliau. Karena itulah Ishaq bin Rahawaih berpegang kepada atsar tersebut dan mengabarkan bahwa pendapat tersebut adalah pendapat Ahmad bin Hambal.

Mereka berkata, atsar-atsar dari sahabat yang kamu sebutkan menyelisihi atsar Aisyah itu tidak diketahui keotentikannya. Jikalau atsar-atsar itu shahih berarti ia adalah masalah yang diperselisihkan di antara sahabat dan tidak ada dalil yang dapat memberi keputusan padanya.

Mereka berkata, tidak adanya haid pada saat kehamilan, diketahui melalui indera atau syara', sementara tidak ada petunjuk dari keduanya dalam masalah ini. Adapun yang pertama sudah jelas. Sementara yang kedua, maka tidak terdapat dari pemilik syariat yang menunjukkan haidh dan hamil tidak dapat terjadi bersamaan.

Adapun perkataan kalian, "Syara' menjadikan haid sebagai petunjuk sucinya rahim dari kehamilan pada masa iddah dan *istibra`*." Kami jawab, apakah dijadikan sebagai petunjuk yang umum atau petunjuk yang pasti? Adapun yang pertama adalah benar sedangkan yang kedua batil. Karena sekiranya haid adalah dalil yang pasti maka apa yang ditunjukkannya tidak akan terpisah darinya. Sehingga awal masa kehamilan adalah sejak berhentinya haid. Padahal tidak ada seorangpun yang berpendapat seperti ini. Bahkan awal masa kehamilan adalah sejak hubungan intim terhadi. Walau setelah itu si perempuan haid dengan beberapa kali haid. Jika seseorang mencampuri perempuan kemudian dia melahirkan seorang anak lebih dari enam bulan semenjak hubungan intim terjadi, dan kurang dari enam bulan sejak masa terhentinya haid, maka nasab si anak tetap dinisbatkan kepada laki-laki itu sesuai kesepakaan. Dengan demikian diketahui, haid adalah petunjuk umum. Di mana masalah yang hendak ditunjukkannya bisa terpisah darinya sebagaimana hujan bisa saja tidak terjadinya meski telah ada awan tebal yang basah.

Dari sini didapatkan jawaban atas argumentasi kalian daripada Sunnah. Sungguh dengannya kami berpendapat, kepada hukumnya kami berpegang, dan ia pemutus hukum antara dua pendapat yang berseberangan. Nabi ﷺ telah mebagi perempuan menjadi dua bagian; perempuan hamil yang masa iddahnya hingga melahirkan, dan perempuan yang tidak hamil dan masa iddahnya dengan haid. Kami berpendapat dengan kandungan hadits ini dan tidak mempertentangkannya. Akan tetapi di mana dari keterangan hadits itu yang menunjukkan darah yang dilihat oleh seorang perempuan hamil sesuai kebiasaanya maka perempuan itu tetap berpuasa dan mengerjakan shalat seiring dengan keluarnya darah tersebut? Permasalahan ini adalah perkara lain yang tidak disinggung oleh hadits. Inilah pendapat ulama yang mengatakan bahwa darah perempuan hamil adalah darah haid. Inilah ungkapannya secara tekstual, dan ia dianggap sebagai perkara kontradiktif, atau kerancuan dalam ungkapan.

Mereka berkata, demikian pula sabda beliau ﷺ tentang Abdullah bin Umar رضي الله عنهما, *"Perintahkanlah dia untuk merujuk isterinya, kemudian mentalaknya dalam keadaan suci sebelum dia menyentuhnya,"* sesungguhnya tersebut hanya mengindikasikan pembolehan talak apabila perempuan tidak dalam keadaan hamil dengan dua syarat; suci daripada haidh, dan belum disentuh. Maka di manakah pada hadits ini yang menyinggung hukum darah keluar dari perempuan yang sedang hamil?

Mengenai perkataan kalian, "Perempuan hamil, seandainya dia haid, maka talaknya pada saat keluarnya darah adalah talak bid'ah. Dan kaum muslimin telah sepakat bahwa talak perempuan hamil bukanlah talak bid'ah, walau perempuan tersebut sedang keluar darah?"

Jawabnya, Nabi ﷺ telah membagi keadaan perempuan yang hendak di talak kepada kondisi hamil dan tidak hamil. Beliau ﷺ membolehkan mentalak perempuan hamil secara mutlak tanpa ada pengecualian. Adapun selain perempuan hamil, beliau ﷺ hanya membolehkan mentalaknya dengan dua syarat yang telah disebutkan. Sementara hadits ini tidak menunjukkan bahwa darah yang keluar pada perempuan hamil adalah darah rusak. Akan tetapi sekedar menunjukkan perempuan hamil menyelisihi perempuan selainnya dalam masalah talak. Perempuan selainnya ditalak hanya dalam keadaan suci sebelum digauli. Sedangkan bagi perempuan hamil tidaklah disyaratkan satupun dari persyaratan ini. Bahkan dia dapat ditalak setelah hubungan intim, dan juga dapat ditalak walau dia melihat darah. Sebagaimana mentalak perempuan hamil setelah hubungan intim tidak diharamkan, maka tidak diharamkan juga mentalaknya dalam kondisi haid. Inilah yang ditunjukkan oleh hikmah syara' tentang waktu talak,

dalam hal pembolehan dan larangan. Karena perempuan, kapan kehamilannya telah jelas, suami yang mentalaknya mengetahui jelas perkara dia, dan tidak akan dihinggapi penyesalan sebagaimana penyesalan bagi mereka semuanya setelah terjadinya hubungan intim, dan suami tidak menyadari kehamilan si perempuan. Perkara terlarang darinya tidaklah semisal dengan yang diizinkan padanya, tidak secara syara', tidak secara kenyataan, dan tidak juga dalam pengandaian. Terlebih bagi yang menyatakan alasan larangan talak dalam masa haid untuk memberi kelapangan masa iddah, di mana ini tidak berpengaruh sama sekali pada perempuan hamil.

Mereka berkata, adapun perkataan kalian, "Seandainya darah tersebut adalah darah haid, maka masa iddahnya akan berakhir." Ini bukan suatu kelaziman. Karena Allah ﷻ menjadikan masa iddah bagi perempuan hamil hingga melahirkan, dan masa iddah perempuan yang tidak hamil dengan hitungan quru`. Tidak mungkin masa iddah perempuan hamil berakhir dengan hitungan quru`, karena hal itu akan mengakibatkan suami kedua memiliki si wanita hamil tersebut dan menikahinya, sementara dia dalam keadaan hamil dari laki-laki lain, kemudian diapun menyiramkan air maninya kepada tanaman orang lain.

Mereka berkata, apabila kalian bersepakat dengan kami bahwa perempuan yang haid dapat hamil, dan kamu menafsirkan hadits Aisyah رضي الله عنها seperti ini, dan tidak mungkin bagi kamu menyanggah hal itu, karena adanya persaksian fakta, berarti kamu telah memberi pengakuan bahwa haid dan kehamilan dapat terjadi bersaman, maka argumentasi kamu telah gugur dari asasnya, karena intinya kembali kepada masalah bahwa haid tidak akan terjadi bersamaan bersamaan dengan kehamilan.

Jika kalian berkata, "Kami hanya membolehkan terjadinya kehamilan pada kondisi haid, dan perbincangan kami pada kasus sebaliknya yaitu adanya haid pada saat kehamilan, dan antara keduanya terdapat perbedaan."

Kami katakan, apabila keduanya saling bertolak belakang dan tidak akan terjadi bersamaan, maka apakah perbedaan antara terjadinya haid pada saat kehamilan dan sebaliknya?

Adapun perkatan kalian, "Allah ﷻ telah menjalankan kebiasaan perempuan dengan membalikkan darah haid menjadi susu agar dapat menjadi makanan bagi janin, karena inilah perempuan-perempuan yang menyusui tidaklah mengalami haid."

Dijawab, kasus ini adalah sanggahan terbesar kami bagi kalian, karena

perubahan (darah menjadi susu) dan pemberian makanan berupa susu, hanya terjadi setelah melahirkan. Yaitu di masa pembentukan susu dan penyusuan anak. Allah telah menjalan kebiasaan perempuan bahwa perempuan menyusui tidaklah mengalami haid. Bersamaan dengan ini seandainya perempuan tersebut melihat adanya darah pada waktu adat kebiasaannya, niscaya akan dihukumi sebagai hukum haid sesuai kesepakatan ulama. Maka pemberlakuan hukum haid pada keadaan di mana peralihan darah tersebut tidak terjadi pada perempuan hamil, dan tidak dalam keadaan memberi makan anak, niscaya lebih utama dan lebih pantas.

Mereka berkata, anggaplah hal ini sebagaimana yang kamu katakan. Maka keadaan ini hanyalah terjadi pada saat si anak membutuhkan makanan berupa susu. Maka ini terjadi setelah ditiupkan ruh padanya. Adapun sebelum itu, maka darah haid tidaklah beralih menjadi susu karena tidak adanya kebutuhan kehamilan pada susu tersebut. Juga, bahwa semua darah haid tidak berubah menjadi susu, melainkan hanya sebagianya, sementara selebihnya akan keluar. Pendapat inilah yang lebih kuat sebagaimana yang anda saksikan dari sudut pandang nalar dan dalil, wallahul musta'an.

Jika ada yang berkata, "Lalu apakah yang menghalangi kamu menikmati perempuan yang sedang menjalani masa *istibra`* dengan selain jima' pada tempat yang diwajibkan untuk *istibra`*?"

Dijawab, adapun perempuan masih kecil yang usia sepertinya belum dicampuri, maka perempuan ini tidaklah diharamkan untuk dicium dan dicumbui. Pendapat ini merupakan keterangan tekstual dari Imam Ahmad dalam salah satu di antara dua riwayat beliau. Abu Muhammad Al-Maqdisi, Syaikh kami, dan selainnya memilih pendapat ini. Karena beliau berkata, "Apabila perempuan yang *istibra* masih kecil, maka dengan apakah dia menjalani masa *istibra`* apabila dia masih menyusu?" Salam riwayat lainnya beliau berkata, "Dia menjalani masa *istibra`* dengan sekali haid apabila dia telah haid, jika tidak maka tiga bulan apabila dia telah dapat berhubungan intim dan hamil."

Abu Muhammad berkata, "Makna lahir perkataan beliau ini, bahwa beliau tidak mewajibkan *istibra`* bagi perempuan tersebut, dan tidak mengharamkan untuk mencumbuinya. Pendapat inilah yang dipilih oleh Ibnu Abi Musa. Namun pendapat Malik adalah pendapat yang tepat. Karena sebab pembolehannya dipastikan adanya, dan bagi yang mengharamkannya tidak didukung oleh dalil. Karena dalam masalah tersebut tidak terdapat nash atau makna dari nash syara.'

Adapun larangan mencumbui perempuan dewasa disebabkan hal itu akan menjadi pendorong terjadinya hubungan intim yang diharamkan, atau khawatir perempuan itu adalah ummu walad dari laki-laki selainnya. Sementara kekhawatiran tersebut tidak didapatkan pada perempuan yang masih kecil, maka haruslah mengamalkan aspek pembolehan." Demikian perkataan beliau.

## Pasal

### * Mencumbui Perawan Pada Masa *Istibra`*

Apabila perempuan sedang *istibra* termasuk yang telah dapat berhubungan intim pada usianya, apabila dia masih perawan, dan kita mengatakan, tidak wajib adanya *istibra`*, maka bolehnya mencumbuinya cukup jelas, tapi jika kita mengatakan, *istibra`* wajib baginya, maka ulama Hanabilah berpendapat, diharamkan mencium dan mencumbuinya. Sedangkan menurutku hal tersebut tidaklah haram meski kita mewajibkan *istibra`* baginya, karena pengharaman hubungan intim tidaklah berkonsekuensi pengharaman segala sebab pendorongnya, Sebagaimana seseorang yang berpuasa. Terlebih mereka hanyalah mengharamkan mencumbuinya disebabkan perempuan tresebut bisa jadi dalam keadaan hamil, sehingga dia di anggap telah menikmati perempuan budak milik orang lain. Demikianlah mereka menyebutkan alasan pengharaman mencumbuinya. Kemudian mereka mengatakan, karena inilah tidak diharamkan mencumbui perempuan tawanan perang tanpa melakukan hubungan intim sebelum *istibra`* dalam salah satu di antara dua riwayat, karena perbuatan ini tidak menimbulkan persangkaan lepasnya hak kepemilikan, sebab kepemilikan itu telah baku dengan penahanan terhadap perempuan tersebut. Maka tidak tersisa makna yang karenanya dilarang mencumbui budak perempuan yang masih perawan tanpa *istibra*.

Adapun jika perempuan itu seorang janda, maka para pengikut mazhab Ahmad, Asy-Syafi'i, dan selain mereka berpendapat, diharamkan mencumbuinya sebelum *istibra`*. Mereka mengatakan, karena ia adalah *istibra`* yang mengharamkan hubungan intim, maka diharamkan juga mencampuri perempuan tersebut sebelum *istibra`*, sebagaimana layaknya masa iddah. Sebab tak ada jaminan bila dia tidak dalam keadaan hamil sehingga berstatus ummu walad, dan penjualan menjadi batal, maka dia bersenang-senang dengan ummu walad milik orang lain. Mereka mengatakan, karena inilah terjadi perbedaan hubungan intim dengan pengharaman perempuan haid dan orang berpuasa.

Al-Hasan Al-Bashri berkata, "Tidak ada yang diharamkan pada perempuan yang sedang *istibra`* (dipastikan kesucian rahimnya) kecuali kemaluannya. Pemilik perempuan itu boleh mencumbuinya sekehendaknya selama tidak mencampurinya. Karena Nabi ﷺ hanya melarang mencampurinya sebelum *istibra`* dan tidak melarang selainnya. Pengharaman mencampuri tidak berkonsekuensi pengharaman selain itu. Seperti halnya perempuan haid dan perempuan yang sedang berpuasa."

Disebutkan bahwa Ibnu Umar mencium salah seorang perempuan tawanan perang ketika masuk dalam bagiannya, sebelum melakukan *istibra`*[284]. Bagi ulama yang mendukung pendapat ini bisa mengatakan, perbedaan antara perempuan yang menjalani *istibra`* dan masa iddah adalah; perempuan yang menjalani iddah telah menjadi perempuan tak memiliki ikatan nikah dengan orang mentalaknya, maka tidak dihalalkan bagi laki-laki itu mencampurinya dan tidak juga segala sebab mengarah kepada hal tersebut. Berbeda dengan perempuan budak, sesungguhnya mencampurinya sebelum *istibra* hanya dilarang karena dikhawatirkan terjadi percampuran antara air maninya dan air mani selainnya, dan ini tidak mengharuskan pengharaman segala sebab yang mengarah kepada hubungan intim. Perempuan tersebut lebih mirip dengan perempuan haid dan yang sedang berpuasa. Semisal dengan kasus ini jikalau isteri seseorang atau budaknya yang perempuan berzina, maka diharamkan baginya menyetubuhinya sebelum *istibra`*, namun segala sebab mengarah kepadanya tidaklah diharamkan. Demikian pula dengan perempuan tawanan perang sebagaimana akan disebutkan mendatang.

Dugaan kuat yang menghamili perempuan budak adalah majikannya sendiri, sehingga jual beli menjadi batal, dan ini dibangun atas dasar pengharaman jual beli ummu walad, namun bukan menjadi keharusan bagi yang berpendapat seperti di atas. Karena ketika dia mencampurinya kepemilikannya terhadap perempuan tersebut sudah jelas, dan hal itu sudah cukup sebagai pembolehan untuk bersenang-senang dengannya, sebagaimana dia boleh berdua-duaan dan berbincang-bincang dengannya, melihat bagian tubuhnya yang tidak diperbolehkan dia lihat dari perempuan yang tidak halal baginya.

Setiap jawaban kalian atas perkara-perkara ini, maka itu pulalah jawaban atas hukum mencium dan mencumbuinya. Tidak diketahui ada perselisihan dalam pembolehan hal ini. Karena si pembeli tidaklah dilarang

---

[284] Atsar ini lemah sebagaimana telah disebutkan terdahulu.

menguasai perempuan budaknya dan menggiringnya menuju rumahnya seorang diri, walau sebelum masa *istibra`*, tidak diharuskan bagi si hamba perempuan untuk menutupi wajahnya dari si pembeli, dan tidak diharamkan si pembeli melihatnya dan berdua-duaan dengannya, makan bersamanya, meminta pelayananya, memanfaatkan apa-apa yang bermanfaat padanya, walau hal itu tidak diperbolehkan baginya pada perempuan budak milik orang lain.

## Pasal

*** Bersenang-senang dengan Perempuan Tawanan Perang Tanpa Melakukan Hubungan Intim**

Apabila perempuan yang dimaksud adalah perempuan tawanan perang, maka dalam hal pembolehan bersenang-senang dengannya tanpa melakukan hubungan intim, terdapat dua pendapat di kalangan fuqaha`, dan keduanya adalah riwayat dari Ahmad رحمه الله.

*Pertama*, perempuan itu sama kedudukannya dengan perempuan yang bukan tawanan. Diharamkan bersenang-senang dengannya pada selain kemaluannya. Pendapat ini adalah makna lahir perkataan *Al-Khiraqi*. Beliau berkata, "Bagi yang memiliki perempuan budak, tidak diperbolehkan mencampurinya dan menciumnya, hingga menjalani sekali *istibra`* setelah sempurna kepemilikannya atas perempuan tersebut."

*Kedua*, tidak diharamkan. Ini adalah pendapat Ibnu Umar رضي الله عنهما. Adapun perbedaan antara perempuan tawanan dan perempuan budak selain tawanan, bahwa perempuan tawanan tidak ada dugaan berstatus ummu walad, bahkan ia adalah milik bagi laki-laki yang mendapatkannya dalam segala keadaan, berbeda dengan selainnya seperti telah dijelaskan. *Wallahu A'lam.*

Jika ada yang berkata, "Apakah awal Al-*istibra`* dimulai semenjak terjadi jual beli, ataukan sejak berpindah tangan?"

Dijawab, terdapat dua pendapat, dan keduanya adalah dua sudut pandang dalam mazhab Ahmad رحمه الله.

*Pertama*, sejak di perjualbelikan. Karena kepemilikan telah berpindah darinya.

*Kedua*, sejak berpindah tangan, karena tujuannya adalah mengetahui kesucian rahimnya dari air mani si penjual dan selainnya, dan hal itu tidak akan tercapai ketika si perempuan masih berada pada penguasaan si pen-

jual. Ini berdasarkan kaidah dasar Asy-Syafi'i dan Ahmad. Adapun berdasarkan kaidah dasar Malik, telah cukup *istibra`* sebelum jual beli pada beberapa tempat yang telah disebutkan sebelumnya.

Jika ada yang berkata, apabila pada transaksi jual beli itu terdapat *khiyar* (kebebasan memilih antara melanjutkan jual beli atau membatalkannya), maka kapankah dimulai masa *istibra`*?

Dijawab, ini didasarkan kepada perselisihan dalam pemindahan hak milik pada jual beli menggunakan *khiyar*. Bagi yang berpendapat, telah berpindah kepemilikan, maka permulaan *istibra`* menurutnya adalah sejak terjadinya transaksi jual beli, dan bagi yang berpendapat, tidak berpindah kepemilikan, maka permulaan *istibra`* menurutnya adalah setelah *khiyar* diputuskan.

Jika ada yang berkata, "Apakah yang akan kalian katakan seandainya *khiyar* yang terjadi adalah *khiyar aib* (yaitu pilihan membatalkan karena adanya cacat)?"

Dikatakan, permulaan *istibra`* adalah sejak transaksi jual beli dalam satu pendapat. Karena *khiyar 'aib* tidak menghalangi perpindahan kepemilikan tanpa adanya perbedaan pendapat. *Wallahu a'lam.*

## Pasal

### * Apakah Sunnah Tidak Menyinggung Tentang *Istibra`* bagi Perempuan Menopause dan Perempuan Belum Haid (Belum Baligh)?

Jika ada yang berkata, "Sunnah telah menunjukkan bahwa *istibra`* bagi perempuan budak yang hamil adalah hingga melahirkan, dan *istibra`* bagi perempuan yang tidak hamil adalah dengan sekali haid. Namun Sunnah tidak menerangkan *istibra`* perempuan budak yang telah menopause dan yang belum pernah haid, padahal Sunnah tidak mendiamkan tentang hukum bagi keduanya dalam masalah iddah?"

Dijawab, Sunnah tidaklah mendiamkan keduanya, melainkan menerangkan hukum keduanya melalui isyarat dan makna tersirat. Karena Allah ﷻ telah menjadikan masa iddah perempuan merdeka selama tiga quru`, kemudian menjadikan masa iddah perempuan menopause dan perempuan yang belum pernah haid selama tiga bulan, maka dapat diketahhui bahwa Allah ﷻ menjadikan pengganti setia satu satu quru` adalah satu bulan. Karena inilah Allah ﷻ memberlakukan kebiasaan yang dominan pada seluruh hamba-hamba perempuan-Nya, bahwa seorang perempuan hanyalah haid sekali dalah sebulan, dan Sunnah telah me-

nerangkan bahwa *istibra`* bagi perempuan budak yang telah haid adalah dengan sekali haid, dengan begitu satu bulan dapat mengganti kedudukan sekali haid. Ini adalah salah satu di antara riwayat-riwayat dari Ahmad, dan salah satu di antara dua pendapat Asy-Syafi'i.

Dari Ahmad terdapat riwayat yang kedua, bahwa perempuan budak tersebut di atas menjalani istibaa` selama tiga bulan, dan riwayat inilah yang populer dari beliau, dan juga merupakan salah satu di antara dua pendapat Asy-Syafi'i. Tinjauan pendapat ini adalah hujjah yang dipergunakan Imam Ahmad pada riwayat Ahmad bin Al-Qasim, di mana beliau berkata, aku berkata kepada Abu Abdillah, "Bagaimanakah anda menjadikan tiga bulan sebgai ganti sekali haid, sementara Allah ﷻ dalam Al-Qur`an hanya menjadikan setiap sekali haid dengan hitungan sebulan?" Imam Ahmad menjawab, "Sesungguhnya kami mengatakan tiga bulan dikarenakan kehamilan, karena kehamilan tidak akan jelas jika kurang dari usia itu. Umar bin Abdul Azis bertanya tentang hal itu dan beliau mengumpulkan para ulama dan seluruh kabilah. Mereka lalu menabarkan bahwa kehamilan tidak akan menjadi jelas kurang dari usia tiga bulan. Maka hal itu menjadikan beliau takjub. Kmeuian beliau berkata, 'Tidakkah kalian mendengar perkataan Ibnu Mas'ud bahwa nuthfah selama empat puluh hari akan berbentuk gumpalan darah, kemudian setelah itu empat puluh hari berbentuk gumpalan daging. Apabila telah keluar dari usia delapan puluh hari, maka akan menjadi gumpalan daging, dan saat itu kehamilan sudah jelas kala.'"

Ibnu Al-Qasim berkata, beliau berkata kepadaku, "Hal ini sesuatu yang dikenal di kalangan kaum wanita. Adapun usia sebulan, tidak ada maknanya sama sekali." Selesai.

Lalu dari beliau terdapat riwayat ketiga, bahwa perempuan itu menjalani *istibra`* selama satu setengah bulan. Di mana pada riwayat Hambal beliau mengatakan, Atha` berkata, "Apabila perempuan budak tidak lagi haid (menopause), maka masa *istibra`* baginya adalah empat puluh lima hari." Hambal berkata, pamaku berkata, "Pendapat inilah yang aku pegang. Karena masa iddah perempuan menopause yang ditalak seperti itu." Selesai perkataan beliau.

Tinjauan pendapat ini, bahwa perempuan menopause yang ditalak, menjalani masa iddahnya satu setengah bulan dalam satu riwayat, maka perempuan budak lebih utama untuk menjalani masa *istibra`* sesuai dengan kadar ini.

Kemudian dinukil pula dari Ahmad riwayat keempat, bahwa perempuan tersebut menjalani masa *istibra`* selama dua bulan. Al-Qadhi menghikayatkan pendapat tersebut dari beliau. Namun sebagian besar

ulama pengikut mazhab beliau mempersoalkannya. Bahkan penulis kita *Al-Mughni* berkata, "Saya tidak melihat hal itu memiliki sudut pandang dalam mazhab." Beliau berkata, "Seandainya perempuan budak seperti itu menjalani *istibra`* selama dua bulan, maka masa *istibra`* bagi perempuan yang memiliki hitungan quru` adalah dengan dua quru`, dan kami tidak mengetahui ada yang berpendapat seperti ini."

Tinjauan riwayat ini, bahwa yang menjadi acuan riwayat tersebut adalah perempuan yang ditalak. Seandainya perempuan itu ditalak dan dia seorang budak, maka iddahnya adalah dua bulan. Pendapat ini masyhur dari Ahmad ﷺ. Beliau bersandar kepada perkataan Umar ﷺ, dan pendapat tersebut benar adanya. Karena hitungan bulan dapat menggantikan hitungan quru`. Lalu masa iddah perempuan budak yang menggunakan hitungan quru` adalah dua quru`, jadi gantinya adalah dua bulan.

Hanya saja kami memilih *istibra`* perempuan yang dihitung berdasarkan quru' adalah dengan sekali haid, karena sekali haid merupakan tanda yang nyata menunjukkan kesucian rahim daripada janin, dan hal itu tidak akan tercapai dengan satu bulan, jadi haruslah dari masa yang dapat menunjukkan kesucian rahimnya, yaitu dua bulan atau tiga bulan. Jadi hitungan dua bulan lebih utama, karena masa haid dijadikan sebagai tanda kesucian rahim bagi perempuan yang di talak, maka pada perempuan yang menjalani masa *istibra`* adalah lebih utama. Inilah tinjauan riwayat ini.

Selanjutnya, pandangan lebih kuat berdasarkan dalil syara', mencukupkan dengan satu bulan. Pendapat ini yang ditunjukkan dari isyarat dan makna yang implisit dari nash syara.' Menjadikan *istibra`* perempuan budak selama tiga bulan merupakan tindakan menyamakan antara perempuan budak dengan perempuan merdeka, dan menjadikannya selama dua bulan merupakan tindakan menyetarakannya dengan perempuan yang ditalak. Maka masa paling tepat bagi perempuan budak adalah satu bulan. Karena masa tersebut sebagai ganti yang sempurna. Syara' telah memberlakukan yang serupa dengan pengganti ini pada apa yang menjadi padanan perempuan budak, yaitu perempuan merdeka. Para sahabat juga memberlakukannya pada perempuan budak yang ditalak. Dinukil melalui jalur shahih dari Umar bin Al-Khaththab ﷺ bahwa beliau berkata, "Masa iddahnya adalah dua kali haid, apabila perempuan budak tersebut belum pernah haid (belum baligh), maka masa iddahnya selama dua bulan." Ahmad ﷺ bersandarkan dengan atsar tersebut. Ahmad ﷺ telah menegaskan pada riwayat beliau yang paling masyhur bahwa apabila haid seorang perempuan terhenti dan dia tidak mengetahui sebab terhenti-

nya, maka dia harus menjalani masa iddahnya selama sepuluh bulan, sembilan bulan karena hamil, dan sebulan sebagai ganti sekali haid.

Dari beliau dinukil pula riwayat kedua, bahwa perempuan budak menjalani iddah selama setahun, dan ini adalah metode Asy-Syaikh Abu Muhammad. Dia berkata, "Dan di sini Ahmad menjadikan pengganti haid dengan hitungan satu bulan, karena perlunya pengulangan masa haid pada perempuan yang menopause adalah untuk mengetahui kesucian rahimnya dari kehamilan. Sementara kesucian rahimnya di tempat ini telah diketahui dengan berlalunya sebagian besar dari waktu kehamilan. Jadi beliau menjadikan hitungan bulan sebagai ganti haid untuk menyesuaikannya dengan qiyas. Inilah pendapat yang disebutkan Al-Khiraqi namun dengan membedakan antara perempuan yang telah menopause dengan perempuan yang haidnya terhenti. Dia berkata, "Apabila perempuan tersebut menopause, maka masa iddahnya tiga bulan, dan apabila haidnya terhenti dan dia tidak tahu penyebabnya, maka dia menjalani masa iddahnya selama sembilan bulan karena kehamilan, dan sebulan sebagai ganti haid."

Adapun Asy-Syaikh Abu Al-Barakaat, beliau menjadikan perbedaan pada kasus perempuan yang terhenti haidnya, seperti perbedaan pada kasus perempuan menopause. Lalu menjadikan padanya empat riwayat yang ada setelah melewati sebagian besar masa kehamilan, dengan menyamakan antara perempuan terhenti haid dengan perempuan menopause. Dalam kitab *Al-Muharrar* beliau berkata, "Perempuan menopause dan yang belum pernah haid melakukan *istibra* satu bulan." Dalam riwayat lain dari beliau dikatakan, "Tiga bulan." Pada riwayat lain lagi dikatakan, "Dua bulan." Lalu pada riwayat lainnya, "Satu setengah bulan." Adapun bila haidnya terhenti dan dia tidak mengetahui sebab terhentinya, maka ditambah seperti itu setelah sembilan bulan.

Metode Al-Khiraqi dan Asy-Syaikh Abu Muhammad lebih shahih. Metode inilah yang kami pilih seraya mencukupkannya hanya dengan satu bulan. Pendapat tersebut yang cenderung dipilih oleh Asy-Syaikh dalam *Al-Mughni*, di mana dia berkata, "Alasan sehingga *istibra* baginya dijadikan satu bulan, karena Allah Ta'ala menjadikan satu bulan sebagai ganti sekali haid. Oleh karena itulah terjadi perbedaan bulan-bulan sesuai dengan perbedaan masa-masa haid. Jadi masa iddah perempuan merdeka yang menopause adalah tiga bulan sebagai ganti tiga quru`, dan masa iddah perempuan budak adalah dua bulan sebagain ganti dua quru`, dan bagi budak perempuan yang menjalani *istibra`* dan haidnya telah terhenti adalah sepuluh bulan, sembilan bulan karena kehamilan dan sebulan sebagai ganti sekali haid. Jadi diharuskan sebagai ganti hitungan haid di

sini adalah hitungan bulan, sebagaimana pada perempuan yang haidnya terhenti.

Beliau berkata, jika ada yangmengatakan, "Anda telah menemukan tanda yang menunjukkan akan sucinya rahim, yaitu berlalunya masa sembilan bulan."

Kami jawab, di sini juga terdapat keterangan yang menunjukkan akan kesucian rahimnya, yaitu menopause, jadi keduanya adalah sama.

# HUKUM-HUKUM NABI ﷺ TENTANG JUAL BELI

## Hukum Beliau ﷺ Tentang Barang yang Haram Diperjualbelikan

Tercantum dalam *Shahihain,* dari hadits Jabir ﷺ, bahwa dia mendengar Nabi ﷺ bersabda:

إِنَّ اللهَ وَرَسُوْلَهُ حَرَّمَ بَيْعَ الْخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ وَالْخِنْزِيرِ وَالْأَصْنَامَ

*"Sesungguhnya Allah dan Rasul-Nya telah mengharamkan jual beli khamar, bangkai, babi, dan berhala."*

Lalu ada yang bertanya, "Wahai Rasulullah, 'Bagaimanakah pendapat anda tentang gajih bangkai, yang dipergunakan untuk meminyaki perahu, dan meminyaki kulit, serta dipergunakan orang-orang untuk bahan bakar lampu minyak?" Beliau ﷺ bersabda:

لَا هُوَ حَرَامٌ

*"Tidak boleh, hukumnya haram."* Lalu Rasulullah ﷺ bersabda:

قَاتَلَ اللهُ الْيَهُودَ، إِنَّ اللهَ لَمَّا حَرَّمَ عَلَيْهِمْ شُحُوْمَهَا جَمَّلُوْهُ ثُمَّ بَاعُوْهُ فَأَكَلُوْا ثَمَنَهُ

*"Semoga Allah membinasakan kaum Yahudi, sesungguhnya ketika Allah mengharamkan gajih bangkai atas mereka, mereka lalu membaguskannya kemudian memperjualbelikannya dan memakan harga penjualannya."*[285]

---

[285] HR. Al-Bukhari, 4/351-352, Kitab Al-Buyu', Bab menjual bangkai dan patung, dan Muslim, No. 1581, Kitab Al-Musaaqaah, Bab pengharaman menjual khamar dan bangkai.

Masih dalam *Shahihain* dari hadits Ibnu Abbas, dia berkata, telah sampai berita kepada Umar bahwa Samurah telah menjual khamar, maka beliau berkata, "Tidakkah dia mengetahui bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, '*Semoga Allah melaknat kaum yahudi, diharamkan kepada mereka gajih bangkai, lalu mereka membaguskannya kemudian memperjualbelikannya?*'"[286]

Hadits ini dalam deretan riwayat Umar ﷺ. Sementara Al-Baihaqi dan Al-Hakim dalam *Mustadrak* telah meriwayatkannya dalam deretan riwayat Ibnu Abbas, disertai tambahan, "Dari Ibnu Abbas dia berkata, suatu ketika Nabi ﷺ berada dalam masjid –yaitu masjidil Haram- lalu beliau ﷺ menengadahkan pandangannya kemudian tersenyum. Setelah itu beliau ﷺ bersabda, '*Semoga Allah melaknat kaum yahudi, semoga Allah melaknat kaum yahudi, semoga Allah melaknat kaum yahudi. Sesungguhnya Allah telah mengharamkan bagi mereka gajih bangkai, namun mereka memperjualbelikannya dan memakan hasil penjualannya. Sesungguhnya jika Allah mengharamkan kepada suatu kaum memakan sesuatu maka Allah juga mengharamkan harga penjualannya.*'"[287] *Sanad*nya shahih. Karena Al-Baihaqi meriwayatkannya dari Abdaan, dari Ash-Shafar, dari Ismail Al-Qadhi dia berkata, Musaddad menceritakan kepada kami dia berkata, Bisyr bin Al-Mufadhdhal menceritakan kepada kami dia berkata, Khalid Al-Hadzdza` menceritakan kepada kami, dari Barkah Abu Al-Walid, dari Ibnu Abbas.

Diriwayatkan pula dalam *Shahihain* dari hadits Abu Hurairah ﷺ sama sepertinya, tanpa sabdanya:

> *"Sesungguhnya jika Allah mengharamkan memakan sesuatu, maka Allah mengharamkan harga penjualannya."*

## * Jenis-Jenis yang Diharamkan

Kata-kata ringkas penuh makna ini mengandung pengharaman tiga hal, minuman yang merusak akal sehat, makanan yang merusak tabiat, dan mengkonsumsi bahan makanan yang buruk, dzat yang merusak agama dan mengajak kepada fitnah dan kesyirikan.

Beliau ﷺ melalui pengharaman jenis pertama telah melindungi akal sehat dari segala sesuatu yang dapat merusaknya. Pengharaman jenis

---

[286] HR. Al-Bukhari, 4/344, Kitab Al-Buyu', Bab gajih bangkai tidak dicairkan dan tidak dijual, dan Muslim, No. 1582.

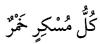
[287] HR. Al-Baihaqi dalam *As-Sunan*, 6/13, juga diriwayatkan Abu Daud, No. 3488, Kitab Al-Ijrarah, Bab harga khamar dan bangkai. *Sanad*nya shahih sebagaimana dikatakan oleh penulis ﷺ.

kedua untuk menjaga hati dari segala pengaruh buruk mengkonsumsi makanan buruk yang dapat masuk dan merusak hati, karena orang yang mengkonsumsi akan serupa makanan yang dikonsumsinya. Sedangkan pengharaman jenis ketiga untuk melindungi agama dari segala sesuatu yang diadakan untuk merusaknya.

Dengan begitu pengharaman ini mengandung penjagaan akal sehat, hati, dan agama.

Akan tetapi, masalahnya adalah pengetahuan batasan-batasan sabda ﷺ, apa-apa yang masuk padanya, dan apa-apa yang tidak masuk padanya, agar jelas cakupan umum kalimat-kalimatnya dan segala yang terkumpul padanya, serta pencakupannya terhadap semua jenis yang dikandung oleh kalimat-kalimatnya, dan penakwilan semua jenis yang dicakup oleh keumuman lafazh maupun maknanya. Inilah keistimewaan pemahaman yang Allah dan Rasul-Nya berikan dimanan para ulama terbagi menjadi beberapa tingkatan, dan Allah Ta'ala berikan pemahaman kepada siapa yang dikehendaki-Nya.

*** Pengharaman Jual Beli Khamar**

Adapun pengaharaman jual beli khamar, dalam hal ini mencakup pengharaman segala sesuatu yang memabukkan, baik dalam bentuk cair atau padat. Baik itu sari pati atau hasil olahan. Maka mencakup pula sari pati anggur, az-zabiib (anggur kering), kurma, jagung, sya'ir, madu, gandum, semua makanan terlaknat dan makanan kefasikan, serta hati yang menggerakkan hati yang tenang menuju tempat paling keji. Semua ini termasuk kategori khamar bedasarkan pernyataan tekstual Rasulullah ﷺ yang shahih lagi jelas, tidak ada cela pada *sanad*nya, dan tidak ada kesamaran pada matannya, di mana beliau ﷺ bersabda:

*"Setiap yang memabukkan adalah khamar."*[288]

Diriwayatkan melalui jalur shahih dari para sahabat ﷺ—dan mereka adalah umat Muhammad ﷺ yang paling mengetahui konteks pernyataan dan maksud beliau ﷺ–bahwa maksud khamar adalah segala yang me-

[288] HR. Muslim No. 2003, Kitab Al-Asyribah, Bab penjelasan bahwa setiap yang memabukkan adalah khamar, Abu Daud, No. 3679, At-Tirmidzi, No. 1862, An-Nasa'i, 8/297, Ibnu Majah, No. 3390, dan Ahmad, 2/16, 29, 31, 105, 134, dan 137, dari hadits Ibnu Umar ﷺ.

nutupi akal sehat.[289] Masuknya segala jenis ini ke dalam penamaan khamar sebagaimana masuknya seluruh jenis emas dan perak, gandum dan sya'ir, kurma dan az-zabiib, dalam sabda beliau ﷺ:

لَا تَبِيْعُوْا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةَ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرَّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيْرَ بِالشَّعِيْرِ وَالتَّمْرَ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحَ بِالْمِلْحِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ

*"Janganlah kamu memperjualbelikan emas dengan emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, sya'ir dengan sya'ir, kurma dengan kurma, garam dengan garam, kecuali kalau ukurannya sama."*[290]

Sebagaimana halnya tidak diperbolehkan mengeluarkan satu jenis di antara jenis-jenis ini dari cakupan namanya itu, maka demikian juga tidak diperbolehkan mengeluarkan satu jenis di antara jenis-jenis yang memabukkan dari penamaannya sebagai khamar, karena hal itu akan mengandung dua hal yang harus dihindari.

*Pertama*, mengeluarkan dari bagian sabda beliau ﷺ, sesuatu yang beliau ﷺ telah inginkan untuk masuk ke dalam konteks sabdanya.

*Kedua*, pengadaan hukum pada bagian yang dikecualikan itu berbeda dengan hukumnya. Sehingga mengakibatkan adanya perubahan lafazh-lafazh syara' serta maknanya. Karena, jika dia telah menamakan jenis itu dengan selain penamaannya yang telah ditetapkan oleh syara', berarti dia telah meniadakan hukum dari jenis yang dinamakan tersebut, kemudian memberinya hukum yang lain. Ketika Nabi ﷺ mengetahui bahwa di antara umat beliau ﷺ ada yang mendapat cobaan dengan hal ini, sebagaimana sabdanya:

لَيَشْرَبَنَّ نَاسٌ مِنْ أُمَّتِي الْخَمْرَ يُسَمُّوْنَهَا بِغَيْرِ اسْمِهَا

*"Pasti akan ada beberapa orang di antara umatku akan meminum khamar dan mereka menamakannya dengan selain namanya."*[291]

---

[289] HR. Al-Bukhari, 1/40, dari perkataan Umar ﷺ, bahwa beliau khutbah di atas mimbar Rasulullah ﷺ lalu berkata, "Sesungguhnya telah diturunkan pengharaman khamar, yaitu pada lima bahan makanan; anggur, kurma, biji gandum, sya'ir, dan madu."

[290] HR. Asy-Syafi'i, 2/177-178, Muslim, No. 1587, Kitab Al-Musaaqaah, Bab penukaran, Abu Daud, No. 3349, At-Tirmidzi, No. 1240, dan An-Nasa'i, 7/274, 275, dari hadits Ubadah bin Ash-Shamit.

[291] Hadits Shahih. HR Ahmad, 5/432, Abu Daud, No. 3688, Kitab Al-Asyribah, Bab tentang Ad-Daadzii, Ibnu Majah, No. 4020, Kitab Al-Fitan, Bab hukuman-hukuman, dan Ibnu Hibban, dari hadits Abu Malik Al-Asy'ari. Pada *sanad*nya terdapat Malik bin Abu Maryam Al-Hakami, tidak

Lalu beliau ﷺ menetapkan sebuah kaidah umum yang tidak terdapat padanya kesamaran makna, dan tidak juga terdapat kemungkinan lain, akan tetapi ketentuan tersebut adalah ketentuan yang telah lengkap dan mencukupi. Beliau ﷺ bersabda, *"Setiap yang memabukkan adalah khamar."* Sekiranya Abu Ubaidah, Al-Khalil, dan para pakar bahasa Arab semisal mereka berdua menyebutkan kalimat ini demikian adanya, niscaya mereka akan berkata, "Sungguh para imam pakar bahasa Arab telah menegaskan bahwa segala yang memabukkan adalah khamar. Sementara pendapat mereka adalah hujjah." Tambahan pembahasan tentang ini-insya Allah-akan disebutkan nantinya ketika mengulas petunjuk Nabi ﷺ mengenai makanan dan minuman.[292]

Kalau pun lafazh hadits beliau ﷺ tidak mencakupnya, maka qiyas yang jelas menunjukkan kesepadanan antara pokok dan cabang dari segala sisi, sebagai hakim pemutus tentang adanya kesetaraan antara semua jenis-jenis yang memabukkan dalam pengharaman jual beli dan meminumnya, membedakan antara satu jenis dengan jenis lainnya, dan membedakan antara dua hal yang serupa dari segala tinjauannya.

## Pasal

### * Pengharaman Jual Beli Bangkai

Adapun pengharaman jual beli bangkai, maka termasuk segala sesuatu yang dikategorikan sebagai bangkai, baik mati dengan sendirinya, atau di-

---

seorang pun yang menganggapnya *tsiqah* (terpercaya) selain Ibnu Hibban, sementara para perawi lainnya *tsiqah* (terpercaya).

Hadits tersebut memiliki pendukung dari hadits Ibnu Muhairiz, dari Tsabit bin As-Samath, dari Ubadah bin Ash-Shamit, diriwayatkan oleh Ahmad, 5/318, dan Ibnu Majah No. 3385, dan lafazh riwayat Ahmad, "Suatu golongan dari umatku akan menghalalkan khamar dengan nama lain yang mereka namakan bagi khamar tersebut." *Sanad*nya jayyid sebagaimana dikatakan Al-Hafizh dalam *Al-Fath*, 10/44.

Akan tetapi An-Nasa'i 8/312-313, dan Ahmad 4/237, meriwayatkan hadits tersebut dari jalur lainnya, dari Ibnu Muhairiz, dia berkata, dari seseorang dari sahabat, ... *sanad*nya shahih. Dan juga hadits tersebut memiliki penguat lainnya dari hadits Abu Umamah, diriwayatkan Ibnu Majah, No. 3384, dan Abu Nu'aim dalam Al-Hilyah, 6/97, *sanad*nya hasan sebagai pendukung. Dan yang ketiga, dari hadits Ibnu Abbas diriwayatkan oleh *Ath*-Thabrani dalam *Al-Mu'jam Al-Kabir*, 3/114/2, dan juga *sanad*nya hasan sebagai pendukung.

292 Namun beliau رحمه الله sama sekali tidak menyebutkan sedikitpun tentang hal itu pada pembahasan mendatang. Tidak ditemukan pula naskah-naskah mansukrip asli yang menunjukkan adanya bagian yang hilang. Kemungkinan besar, beliau rahimahullah telah meniatkan untuk menulis pembahasan ini secara detail untuk menyemurnakan kitab ini, akan tetapi terdapat halangan yang menghalangi beliau, sehingga beliau hanya mencukupkan dengan apa yang sanggup beliau tuliskan. *Wallahu A'lam.*

sembelih dengan sembelihan yang tidak membuatnya halal. Termasuk juga dalam kategori ini anggota-anggota tubuhnya. Karena inilah, para sahabat ﷺ mempermasalahkan perihal pengharaman jual beli gajih bangkai, padahal mereka mendapatkan manfaat darinya. Maka Nabi ﷺ mengabarkan kepada mereka bahwa gajih bangkai adalah haram, walau padanya terdapat apa yang mereka sebutkan daripada manfaat. Bagian inilah yang menjadi perdebatan di kalangan ulama seiring dengan perbedaan mereka dalam memahami maksud dari sabda beliau ﷺ, yaitu sabdanya, *"Tidak boleh, ia haram,"* apakah kata ganti 'ia' kembali pada transaksi jual beli, ataukah kembali kepada perlakuan terhadap gajih tersebut yang mereka tanyakan?" Menurut Syaikh kami kata ganti tersebut kembali kepada transaksi jual beli. Karena beliau ﷺ telah mengabarkan kepada mereka bahwa Allah telah mengharamkan jual beli bangkai, kemudian mereka berkata, "Sesungguhnya gajih-gajih bangkai memiliki manfaat ini dan itu," maksud mereka apakah manfaat tersebut sebagai indikasi bolehnya memperjualbelikannya? Maka beliau ﷺ bersabda, *"Tidak, ia haram."*

Saya berkata, sepertinya mereka meminta pengkhususan gajih bangkai dari seluruh bagian bangkai dalam hal pembolehan. Sebagaimna Al-Abbas ﷺ meminta pengkhususan pembolehan tanaman *idzkhir* dari seluruh tanaman-tanaman yang diharamkan. Namun beliau ﷺ tidak memberi respon kepada mereka untuk membolehkannya, bahkan beliau ﷺ bersabda, *"Tidak, ia haram."*

Sebagian ulama Hambali selain beliau berkata, "Pengharaman tersebut kembali kepada perlakuan terhadap bangkai yang mereka tanyakan. Maka beliau ﷺ bersabda, *'Huwa haraam' (ia haram),* dan tidak mengatakan, *"Hiya haraam" (ia haram).** Karena beliau ﷺ menghendaki semua perkara yang beliau sebutkan. Menguatkan pandangan ini bahwa kata ganti hendaknya kembali kepada perkara paling dekat bagi kata ganti tersebut. Adapun dukungan dari segi makna, bahwa pembolehan hal-hal tersebut menjadi sarana penggunaan gajih bangkai dan memperjualbelikannya. Hal yang menguatkan dari sisi lain, bahwa pada beberapa lafazh hadits disebutkan, "Laa, hiya haraamun" (Tidak, ia haram). Kata ganti 'hiya' (ia) ini bisa kembali kepada 'gajih bangkai', dan bisa pula kembali kepada perlakuan-perlakuan tersebut. Mana pun di antara kedua kemungkinan ini yang benar, hadits tetap menjadi hujjah untuk mengharamkan perbuatan-perbuatan yang mereka tanyakan.

---

* Kata *'huwa'* dan *'hiya'* sama-sama bermakna 'ia' atau 'dia', hanya saja kata *'huwa'* menjadi kata ganti untuk jenis laki-laki (*mudzakkar*), dan kata *'hiya'* sebagai kata ganti untuk jenis perempuan (*mu`annats*)–penerj.

Di antara yang menguatkannya juga adalah sabda beliau ﷺ pada hadits Abu Hurairah ؓ, tentang tikus yang terjatuh di atas minyak samin:

إِنْ كَانَ جَامِدًا فَأَلْقُوهَا وَمَا حَوْلَهَا وَكُلُوهُ، وَإِنْ كَانَ مَائِعًا فَلَا تَقْرَبُوهُ

*"Jika minyak samin tersebut dalam keadaan beku, maka buanglah tikus tersebut beserta minyak yang berada di sekitarnya, lalu makanlah. Tapi, jika berbentuk cair, maka janganlah kamu mendekatinya."*[293]

Memanfaatkannya sebagai bahan bakar penerang dan selainnya termasuk kategori mendekatinya.

Bagi ulama yang mendukung pendapat pertama berkata, diriwayatkan melalui jalur shahih bahwa Nabi ﷺ:

إِنَّمَا حَرُمَ مِنَ الْمَيْتَةِ أَكْلُهَا

*"Sesungguhnya yang diharamkan dari bangkai adalah memakannya."*[294]

Hadits ini dengan jelas menyebutkan bahwa tidak diharamkan pemanfaatan bangkai selain memakannya, seperti memanfaatkannya untuk lentera, mengeratkan ikatan, dan lain sebagainya.

Mereka berkata, suatu benda yang buruk hanya saja diharamkan berbaur dengannya secara lahir dan batin, seperti memakan dan menjadikannya sebagai pakaian. Adapun memanfaatkannya tanpa harus bersinggungan langsung, maka dari sisi manakah ia diharamkan?

Mereka berkata, bagi yang memperhatikan konteks hadits Jabir, dia akan mengetaui bahwa pertanyaan para sahabat tersebut berkisar tentang memperjualbelikannya. Mereka meminta keringanan dalam memperjualbelikan gajih bangkai, karena adanya beberapa manfaat pada gajih bangkai tersebut, namun beliau ﷺ menolak permintaan mereka. Lalu beliau ﷺ bersabda, *"Sesungguhnya ia haram."* Jika yang mereka tanyakan adalah tentang pemanfaatannya, tentu mereka akan berkata, "Bagaimanakah pendapat anda tentang gajih-gajih bangkai, apakah diperbolehkan dijadikan pelita bagi orang-orang, atau untuk meminyaki (krim) kulit," dan tidaklah mereka mengatakan bahwa benda tersebut dapat dipegunakan untuk ini dan itu. Sebab perkataan ini adalah kabar dari mereka, bukan

---

[293] HR. Ahmad 2/233, 265, 490 dan Abu Daud No. 3842 di dalam Kitab Al-Ath'mah, Bab Fil-Fa`rah taqa'u fis-saman. Dan *sanad*nya shahih.

[294] HR. Al-Bukhari 9/56 dalam Kitab Adz-Dzabaa`ih, Bab. Juluud Al-Maitatah.

sebagai pertanyaan. Mereka tidaklah mengabarkan hal itu diakhir pengharaman atas mereka tentang perbuatan-perbuatan tersebut, sehingga sabda beliau ﷺ, *"Tidak, ia haram,"* dapat dengan tegas menunjukkan pengharamannya. Akan tetapi mereka malah mengabarkan hal itu di akhir pengharaman jual beli bangkai, seolah-olah mereka meminta keringanan dalam hal jula beli gajih bangkal, disebabkan manfaat yang mereka sebutkan. Namun beliau ﷺ tidak memberi respon positif. Akhir dari semua ini, hadits tersebut mengandung dua kemungkinan, maka tidaklah diharamkan segala sesuatu yang tidak ketahui pasti bahwa Allah dan Rasul-Nya mengharamkannya.

Mereka berkata, dinukil melalui jalur shahih bahwa beliau ﷺ telah melarang mereka mengambil air untuk diminum dari telaga-telaga Tsamud. Namun membolehkan bagi mereka memberi makan tepung olahan yang dibuat menggunakna air dari telaga-telga tersebut untuk hewan-hewan ternak.[295]

Mereka berkata, sudah diketahui, menggunakan najis sebagai bahan bakar atau pelita, termasuk pemanfaatan yang tidak dibarengi kerusakan (seperti pada hadits di atas), tidak pula mengharuskan bersinggungan langsung dengan najis tersebut secara lahir dan batin, maka ia adalah manfaat murni tanpa ada kerusakan padanya. Maka apa-apa yang keadaannya seperti ini, syariat tidak mengharamkannya, karena syariat hanya mengharamkan kerusakan yang murni atau kerusakan yang lebih besar (dibanding manfaat), mengharamkan jalan-jalannya, sebab-sebabnya, dan semua perkara yang mengarah kepadanya.

Mereka berkata, Ahmad telah membolehkan- dalam salah satu riwayat beliau -untuk menjadikan alat penerangan menggunakan gajih bangkai apabila bercampur dengan minyak yang bersih dari najis. Lalu dalam kebanyakan riwayat dari beliau diperbolehkan menjadikan minyak yang najis sebagai alat penerangan dan melapisi perahu. Ini adalah pendapat yang di pilih oleh segolongan ulama Hambali, di antara mereka Asy-Syaikh Abu Muhammad, dan selainnya. Beliau berhujjah bahwa Ibnu Umar menjadikan minyak tersebut sebagai alat penerangan.

---

[295] HR. Al-Bukhari, 6/269, Kitab Al-Anbiyaa`, Bab firman Allah Ta'ala, 'Dan kepada Tsamut saudara kamu Sahlih', dan Muslim, No. 2981, Kitab Az-Zuhd, dari hadits Ibnu Umar, bahwa kaum muslimin ketika singgah bersama Rasulullah ﷺ di sebuah lembah di negeri Tsamud, mereka mengambil air dari telaga-telaganya dan membuat adonan tepung. Maka Rasulullah ﷺ memerintahkan mereka untuk menumpahkan air yang telah mereka ambil, dan memberikan adonan tepung tersebut sebagai makanan unta, dan memerintahkan mereka untuk mengambil air dari sumber air yang menjadi tempat minum unta.

Dalam riwayat kedua anak beliau; Shalih dan Abdullah, beliau berkata, "Aku tidak menyukai jual beli najis, dan ia dapat dijadikan sebagai alat penerang jika seseorang tidak sampai menyentuhnya, karena benda tersebut najis." Ini mencakup semua najis dan yang terkontaminasi oleh najis. Seandainya yang beliau maksudkan adalah yang terkontaminasi najis, maka perkataan beliau sangatlah tegas menunjukkan bolehnya menggunakan bahan penerang dari sesuatu yang terkontaminasi najis bangkai atau selainnya. Ini merupakan mazhab Asy-Syafi'i. Lalu apakah perbedaan antara menjadikan gajih bangkai sebagai bahan untuk penerangan jika ia secara tersendiri, dan menjadikannya sebagai bahan untuk penerangan jika gajih bangkai tersebut bercampur dengan bahan lain yang suci lalu terkontaminasi najis?

Jika ada yang berkata, apabila bersendiri, maka gajih bangkai tersebut adalah najis 'ain (dzatnya najis), dan apabila bercampur dengan sesuatu yang suci maka tercampur olehnya, masih memungkinkan untuk dibersihkan dengan mencucinya. Kedudukannya serupa dengan pakaian terkena najis. Karenya inilah diperbolehkan jual beli minyak pelembab kulit yang terkontaminasi najis, dan tidak diperbolehkan memperjualbelikan minyak bangkai.

Dijawab, tidaklah diragukan bahwa inilah perbedaan yang dipegang oleh ulama yang membedakan antara kedua najis tersebut, akan tetapi lemah jika ditinjau dari dua sudut pandang:

*Pertama*, tidaklah diketahui adanya riwayat dari Imam Ahmad dan tidak juga dari Imam Asy-Syafi'i tentang mencuci minyak yang najis sama sekali. Mereka sama sekali tidak memiliki kutipan walah satu kaliamat dalam masalah ini. Namun ia hanyalah fatwa dari beberapa ulama yang menisbatkan diri mereka kepada kedua Imam tersebut. Telah diriwayatkan pula dari Malik bahwa ia bisa menjadi suci apabila dicuci. Ini adalah riwayat Ibnu Nafi' dan Ibnul Qasim dari beliau (Malik).

*Kedua*, bahwa perbedaan ini meski memungkinkan bagi para ulama tersebut dalam hal minyak, sum-sum, dan yang semisalnya, akan tetapi tidak memungkinkan bagi mereka (memberlakukannya) pada semua jenis minyak. Karena di antara jenis-jenis minyak ada yang tidak mungkin dicuci. Sementara Ahmad dan Asy-Syafi'i telah memutlakkan hukum bolehnya menjadikan minyak najis sebagai bahan bakar lampu tanpa membeda-bedakan.

Di samping itu, perbedaan ini tidak memberikan faedah untuk menampik keberadaannya menggunakan sesuatu yang buruk dan najis, baik najis tersebut najis zat atau terkontaminasi oleh najis. Karena, jika di-

iharamkan menjadikannya sebagai bahan bakar lampu niscaya tidak ada perbedaan, jika diharamkan karena menimbulkan asab najis juga tidak ada perbedaan, dan jika diharamkan karena bisa menghantar kepada tindakan menjadikannya sebagai harta, maka juga tidak ada perbedaan. Perbedaan dalam kedua madzhab tentang bolehnya menggunakan bahan bakar lampu dengan satu macam, dan tidak membolehkan yang lainnya, sungguh tidak ada artinya.

Begitu pula, mayoritas ulama membolehkan penggunaan pupuk yang najis untuk menyuburkan tanah bagi tanaman, buah-buahan, dan umbi-umbian, sementara pupuk tersebut najis secara dzatnya. Menyentuh pupuk yang dipergunakan tersebut lebih sering daripada menyentuh minyak najis yang dipakai untuk bahan bakar lampu. Pengaruhnya lebih tampak pada umbi-umbian, tanaman, dan buah melebihi pengaruhnya pada lampu. Perubahan (pengolahan) yang dilakukan oleh api lebih smepurna daripada perubahan (pengolahan) oleh tanah, udara, dan matahari, bagi pupuk tersebut.

Jikalau pengharaman tersebut disebabkan menimbulkan asap najis, maka ulama siapakah yang menerima bahwa asap dari najasah adalah najis, pada kitab mana, dan sunnah manakah yang shahih menunjukan hal itu? Perubahan najis menjadi asap lebih sempurna dari perubahan zat pupuk dan air yang najis menjadi buah dan tanaman. Ini adalah perkara yang tidak disangsikan lagi. Bahkan merupakan suatu yang maklum berdasarkan perasaan (indera) dan persaksian (realitas). Bahkan beberapa ulama pengikut Malik dan Abu Hanifah membolehkan memperjualbelikannya.

Ibnu Al-Majisyun mengatakan, "Tidak mengapa memperjualbelikan kotoran karena itu untuk manfaat kaum manusia." Ibnu Qasim berkata, "Tidak mengapa memperjualbelikan kotoran sampah." Al-Lakhmi berkata, "Perkataannya ini menunjukkan bolehnya memperjualbelikan kotoran."

Al-Asyhab berkata tentang kotoran sampah, "Pembeli lebih layak ditolerir dari penjual." Yaitu dalam hal memperjualbelikannya. Ibnu Abdil Hakam berkata, "Allah tidaklah mentolerir salah seorang dari keduanya, dan keduanya sama dalam dosa."

Saya berkata, inilah pendapat yang benar. Bahwa memperjualbelikannya haram, walaupun diperbolehkan untuk memanfaatkannya. Maksudnya, bahwa pengharaman jual beli bangkai tidak melazimkan pengharaman pemanfaatan bangkai selain yang Allah dan Rasu-Nya haramkan dari bangkai tersebut, seperti untuk memberi makan burung, atau sebagai umpan berburu. Malik telah menegaskan pembolehan menjadikan minyak

najis untuk bahan bakar lampu di selain masjid, dan membolehkan menggunakannya sebagai bahan sabun. Perlu diketahui bahwa persoalan pemanfaatan sesuatu lebih luas cakupannya daripada persoalan jual beli. Maka tidak semua yang diharamkan untuk diperjualbelikan maka haram untuk dimanfaatkan. Bahkan tidak ada kaitan antara keduanya. Maka pengharaman pemanfaatan sesuatu tidaklah disimpulkan dari pengharaman memperjualbelikannya.

## Pasal

### * Pengharaman Bagian-Bagian Bangkai yang Mengandung Kehidupan

Termasuk dalam pengharaman jual beli bangkai adalah jual beli bagian-bagian bangkai yang terkandung padanya kehidupan, dan unsur kehidupan tersebut hilang dengan kematian, seperti daging, lemak, dan otot. Adapun rambut, bulu mata, dan kulit luar/bulu, maka tidak termasuk dalam hal itu. Karena tidak termasuk dalam kategori bangkai dan tidak terdapat padanya unsur kehidupan. Demikianlah pendapat mayoritas ulama, bahwa kulit bangkai dan bulunya serta bulu matanya adalah suci, apabila hewan tersebut suci. Ini merupakan mazhab Malik, Abu Hanifah, Ahmad bin Hambal, Al-Laits, Al-Auza'i, Ats-Tsauri, Daud, Ibnul Mundzir, dan Al-Muzani. Dari kalangan ulama tabi'in, Al-Hasan, Ibnu Sirin, dan murid-murid Abdullah bin Mas'ud. Sementara Asy-Syafi'i bersendiri dalam hukum najisnya bagian-bagian tersebut. Beliau berhujjah bahwa penamaan bangkai mencakup pula bagian-bagian ini, sebagaimana penamaan tersebut mencakup bagian-bagian bangkai lainnya, dengan dalil dari hadits dan qiyas. Adapun dari tinjauan hadits, maka dalam kitab Al-Kamil karya Ibnu Adi, disebutkan dari hadits Ibnu Umar yang mana beliau meriwayatkannya sampai kepada Nabi ﷺ:

اِدْفِنُوا الْأَظْفَارَ وَالدَّمَ وَالشَّعَرَ فَإِنَّهَا مَيْتَةٌ

*"Tanamlah kuku, darah, dan rambut, dikarenakan kesemuanya adalah bangkai."**

Sedangkan dari tinjauan qiyas, bahwa bagian-bagian tersebut menyatu dengan hewan, dan turut tumbuh dengan bertumbuhnya hewan, maka

---

* Atsar ini disebutkan Al-Hafizh Ibnu Hajar Al-'Asqalani dalam kitab *Talkhiis Al-Habiir* 2/341 dari jalur Abdullah bin Abdil Aziz bin Abi Rawad, namun Abdullah ini dilemahkan oleh Ibnu 'Adiy—ed.

menjadi najis dengan matinya hewan, sebagaimana bagian-bagian lainnya daripada tubuh hewan. Di samping itu, ia adalah rambut yang tumbuh pada tempat najis, maka hukumnya juga najis, sebagaimana halnya bulu babi. Hal ini dikarenakan keterkaitannya dengan asalnya merupakan satu kesatuan penciptaan yang mengakibatkan hukumnya diikutkan kepada asalnya. Karena dalam tinjauan kebiasaan, bagian tersebut termasuk dalam bagian hewan, sementara syara' mengimplementasikan hukum-hukumnya sesuai dengan ketentuan adat kebiasaan itu.

Maka beliau mengharuskan mencuci apa-apa yang terkena bulu bangkai dalam bersuci, dan mewajibkan bayaran denda atasnya bagi siapa yang berburu ketika haji-sama seperti anggota lain daripada hewan, dan menyamakannya dengan hukum perempuan dalam hal nikah dan talak serta penghalalan dan pengharaman, maka demikian pula di tempat ini.

Syara' sangat berkeinginan untuk mengadakan perbaikan pada harta, menjaganya, dan melindunginya, serta tidak menyia-nyiakannya. Beliau ﷺ telah bersabda berkaitan dengan kambing milik Maimunah:

هَلَّا أَخَذْتُمْ إِهَابَهَا فَدَبَغْتُمُوْهُ فَانْتَفَعْتُمْ بِهِ

*"Mengapakah kamu tidak mengambil kulitnya, lalu kamu menyamak-nya, kemudian memanfaatkannya."*[296]

Jikalau kulit tersebut adalah suci, maka anjuran beliau ﷺ untuk meng-ambilnya lebih utama, dikarenakan lebih sedikit bebannya, dan lebih mudah untuk didapatkan.

Para ulama yang berpendapat sucinya rambut bangkai berkata, Allah Ta'ala berfirman:

وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَىٰ حِينٍ

*"Dan (dijadikan-Nya pula) dari bulu domba, bulu onta, dan bulu kambing, alat-alat rumah tangga, dan perhiasan (yang kamu pakai) sampai waktu (tertentu)."* (An-Nahl: 80). Ayat ini berlaku umum men-cakup yang masih hidup dan yang telah mati.

Dalam *Musnad Ahmad* dari Abdurrazzaq, dari Ma'mar, dari Az-Zuhri, dari Ubaidullah bin Abdullah bin Utbah, dari Ibnu Abbas رضي الله عنهما dia berkata,

---

[296] HR. Al-Bukhari, 3/281, Kitab Az-Zakat, Bab sedekah kepada mawali isteri-isteri Nabi ﷺ, dan Muslim, No. 362, Kitab Al-Haid, Bab kesucian kulit bangkai dengan sebab disamak, dari hadits Ibnu Abbas.

"Nabi ﷺ melewati seekor kambing milik Maimunah yang telah mati, lalu beliau ﷺ bersabda, *"Tidakkah kamu memanfaatkan kulitnya?"* Mereka bertanya, "Bagaimana bisa, sementara kambing tersebut adalah bangkai?" Beliau ﷺ bersabda, *"Sesungguhnya yang diharamkan adalah dagingnya."*[297]

Hadits ini sangat tegas menunjukkan bolehnya memanfaatkan bangkai, selain daging, lemak, hati, limpa, dan ginjal, karena kesemuanya termasuk dalam bagian daging. Sebagaimana semuanya masuk dalam pengharaman daging babi. Ini tidaklah kontradiksi dengan bolehnya memanfaatkan tulang, tanduk, kuku, dan taji. Karena pendapat yang shahih hal-hal ini adalah suci sebagaimana akan ditegaskan sesudah pembahasan ini.

Mereka berkata, karena apabila bulu itu diambil pada saat hewan masih hidup maka hukumnya suci, demikian juga tidak menjadi najis setelah hewan itu mati, seperti halnya telur. Berbeda dengan anggota tubuhnya.

Mereka berkata, ketika bagian tersebut tidak menjadi najis ketika dipotong saat hewan masih hidup sesuai dengan ijma' ulama, maka hal ini menunjukkan ia tidak termasuk bagian dari hewan, dan ia tidak memiliki ruh di dalamnya. Sebab Nabi ﷺ bersabda:

مَا أُبِيْنَ مِنْ حَيٍّ ، فَهُوَ مَيْتَةٌ

*"Segala sesuatu yang dipisahkan dari makhluk yang hidup, maka bagian yang terpisah tersebut adalah bangkai."*[298]

Hadits ini diriwayatkan oleh para penulis kitab-kitab *As-Sunan*. Karena hewan tidak akan merasa sakit dengan pengambilan bagian tersebut. Tidak merasa sedikitpun jika disentuh. Hal itu adalah bukti bahwa bagian tersebut tidak terdapat padanya kehidupan. Adapun bertumbuhnya bagian tersebut, tidaklah menunjukkan adanya kehidupan dan sifat kehewanan yang akan menjadi najis dengan terpisahnya kehidupan tersebut. Karena sekedar tumbuh jika menunjukkan adanya kehidupan dan ia menjadi najis dengan

---

[297] HR. Ahmad, 1/365, dan *sanad*nya shahih dan hadits tersebut terdapat dalam Al-Mushannaf No. 184.

[298] HR. Abu Daud, No. 2858, Kitab Ash-Shaid, Bab tentang buruan yang dipotong darinya satu potongan, Ahmad 5/218, At-Tirmidzi, No. 1480, Kitab Al-Ath'imah, Bab apa-apa yang dipotong dari yang hidup maka ia adalah mayit, Ad-Darimi, 2/93, dari hadits Abu Waqid Al-Laitsi, dan *sanad*nya hasan. Al-Hakim (4/124) menshahihkannya, dan hadits tersebut memiliki pendukung dari hadits Ibnu Umar pada riwayat Ibnu Majah No. 3216 dan Al-Hakim, dan pendukung lainnya dari hadits Tamim pada riwayat Ibnu Majah No. 3217 dan *sanad*nya dha'if, serta pendukung ketiga dari hadits Abu Sa'id pada riwayat Al-Hakim.

terpisahnya kehidupan tersebut, maka tanaman akan menjadi najis ketika mengering, sebab telah berpisah darinya kehidupan untuk tumbuh dan mendapatkan makanan.

Mereka berkata, kehidupan terbagi dua bagian, kehidupan insting serta gerak, dan kehidupan tumbuh dan makan. Bagian pertama adalah kehidupan yang jika hilang niscaya mempengaruhi kesucian makhluk yang hidup. Berbeda dengan bagian yang kedua.

Mereka berkata, daging menjadi najis disebabkan menyimpan zat-zat dan sisa-sisa yang kotor dalamnya. Sedangkan rambut dan bulu terlepas sama sekali dari zat-zat itu. Ini pula tidak bertentangan dengan kesucian tulang dan kuku sebagaimanan yang akan kami sebutkan.

Mereka berkata, hukum asal dari segala zat adalah suci, hanya saja ia menjadi najis karena terjadinya perubahan, seperti tinja yang merupakan perubahan daripada sari pati makanan, khamar yang merupakan perubahan dari sari buah, dan semisalnya. Adapun bulu pada saat perubahannya adalah zat yang suci, kemudian tidak ada di sana suatu unsur yang menyebabkannya menjadi najis, berbeda halnya dengan anggota tubuh hewan, di mana ia rawan dengan unsur yang menyebabkannya menjadi najis, yaitu menyimpan sisa-sisa makanan yang rusak.

Mereka berkata, adapun hadits Abdullah bin Umar[299] pada *sanad*nya terdapat Abdullah bin Abdul Azis bin Abi Rawwad. Abu Hatim Ar-Razi berkata tentangnya, "Hadits-haditsnya munkar, menurutku kedudukannya tidak sampai pada derajat shaduq." Ali bin Al-Husain bin Al-Junaid berkata, "Tidak setara dengan Falas, dia menceritakan hadits-hadits dusta."

Sedangkan hadits bangkai kambing, dan sabda beliau ﷺ, *"Mengapa kamu tidak memanfaatkan kulitnya."* Di mana beliau ﷺ sama sekali tidak menyinggung bulunya, maka di sini terdapat tiga jawaban:

*Pertama*, beliau ﷺ menyebutkan pemanfaatan kulit itu secara mutlak, dan tidak memerintahkan untuk menghilangkan bulunya, sementara kulit kambing tersebut pastilah terdapat bulu. Beliau ﷺ tidak mengaitkan kulit yang bisa dimanfaatkan hanya bentuk tertentu tanpa yang lainnya. Hal ini menunjukkan bahwa pemanfaatannya dengan memakainya atau selainnya tidak terlepas dari adanya bulu.

*Kedua*, beliau ﷺ sendiri telah menganjurkan memanfaatkan bulunya sebagaimana tercantum pada hadits itu sendiri, di mana beliau ﷺ ber-

---

[299] Yaitu hadits, "Tanamlah kuku, darah dan rambut, karena semuanya itu adalah bangkai."

sabda, *"Sesungguhnya yang diharamkan dari bangkai adalah memakannya atau dagingnya."*

*Ketiga*, bahwa bulu bukanlah bagian dari bangkai sehingga harus disinggung pada hadits. Disebabkan bulu sama sekali tidak terkena kematian. Alasan mereka yang mengatakan hukumnya mengikuti asalnya gugur dengan kasus kulit bangkai apabila telah disamak. Demikian halnya dengan bulu. Karena kulit menurut mereka dapat menjadi suci selain bulu. Sandaran mereka berupa keharusan membasuhnya pada saat thaharah gugur dengan masalah *Al-jabirah* (perban). Demikian pula sandaran mereka berupa keharusan membayar dendanya gugur dengan masalah telur dan janin. Adapun dalam hal pernikahan, maka ia mengikuti keseluruhan bagiannya karena bersambung dengannya, dan jika terpisah niscaya akan hilang pula secara keseluruhannya. Adapun dalam kasus ini, apabila seseorang memisahkan bagian itu secara keseluruhan setelah disertai oleh kenajisan, niscaya menurut mereka tetap tidak akan terpisah dari najis tersebut, maka dapatlah diketahui perbedaannya.

# Pasal

*** Apakah Diharamkan Menjual Tulang Bangkai, Tanduknya, dan Kulitnya Sesudah Disamak?**

Jika ada yang berkata, "Apakah pengharaman jual beli bangkai juga termasuk pengharaman tulangnya, tanduknya, dan kulitnya setelah mengalami proses penyamakan, disebabkan penamaan bangkai mencakup kesemuanya itu?"

Dijawab, hal-hal yang diharamkan diperjualbelikan daripada bangkai adalah yang diharamkan untuk dimakan dan dipergunakan. Sebagaimana Nabi ﷺ telah mengisyaratkannya dalam sabdanya:

إِنَّ اللهَ تَعَالَى إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ ثَمَنَهُ

*"Sesungguhnya apabila Allah mengharamkan sesuatu, maka Allah akan mengharamkan harga penjualannya."*[300]

Pada lafazh lainnya:

إِذَا حَرَّمَ أَكْلَ شَيْءٍ حَرَّمَ ثَمَنَهُ

[300] HR. Ahmad, 1/247 dan 293, dan Abu Daud, No. 3488, Kitab Al-Buyu', Bab tentang harga khamar dan bangkai, dan *sanad*nya kuat.

*"Apabila Allah mengharamkan memakan sesuatu, maka Allah mengharamkan harga penjualannya."*

Beliau ﷺ menekankan bahwa yang terlarang diperjualbelikan adalah yang diharamkan memakannya.

*** Menjual Kulit Bangkai**

Adapun kulit bila telah disamak, maka telah menjadi zat yang suci dan dapat dimanfaatkan sebagai pakaian dan alas tidur, serta segala bentuk pemakaian. Maka tidaklah terlarang memperjualbelikannya. Namun Asy-Syafi'i telah mengemukakan dalam pandangan beliau yang lama tidak diperbolehkan memperjualbelikannya. Lalu para ulama madzhab beliau berselisih pendapat. Al-Qaffal berkata, "Pendapat ini tidaklah berdasar, kecuali diindikasikan padanya pandangan yang sesuai dengan pendapat Malik, bahwa kulit tersebut suci secara zhahir tidak secara batin." Ulama selain beliau berkata, "Tidak diperbolehkan memperjualbelikannya, walau zhahir dan batinnya telah suci menurut pendapat yang baru. Karena kulit adalah bagian zhahir bangkai yang sebenarnya, maka tidak diperbolehkan memperjualbelikannya sebagaimana halnya tulang dan daging bangkai." Ulama lainnya berkata, "Bahkan diperbolehkan memperjualbelikannya setelah mengalami proses penyamakan, karena kulit tersebut telah menjadi zat yang suci yang dapat dimanfaatkan, maka dapat juga diperjualbelikan sebagaimana halnya hewan sembelihan." Selain mereka berkata, "Bahkan masalah ini berdasarkan pada persoalan; apakah proses penyamakan merupakan proses menghilangkan (najis) ataukah perubahan zat. Jika kita mengatakannya sebagai suatu proses perubahan zat, maka kulit tersebut dapat diperjualbelikan karena telah berubah dari salah satu bagian bangkai menjadi zat yang lain. Namun jika kita mengatakannya sebagai proses penghilangan najis, maka tidak diperbolehkan memperjualbelikannya, dikarenakan sifat bangkai adalah sesuatu yang menjadikannya haram diperjualbelikan, dan sifat itu tetap ada tanpa mengalami perubahan.

Dari asas perbedaan pendapat ini, mereka mengembangkan permasalahan tentang boleh tidaknya memakannya, dan mereka dalam hal itu memiliki tiga pendapat, boleh memakannya secara mutlak, pengharaman memakannya, dan membedakan antara kulit hewan yang dapat dimakan dan hewan yang tidak dapat dimakan.

Ulama yang mengambil pendapat pertama lebih mengunggulkan sisi perubahan zat kepada zat lainnya. Ulama yang berpegang kepada pendapat kedua lebih mengunggulkan keberadaan samak sebagai proses menghilangkan najis. Sementara para pendukung pendapat ketiga mem-

posisikan penyamakan kulit sama halnya dengan penyembelihan. Sehingga mereka membolehkan dengan penyamakan tersebut hewan yang diperbolehkan untuk dimakan jika disembelih berbeda dengan hewan lainya.

Pendapat yang membolehkan memakannya secara mutlak adalah pendapat yang batil menyelisihi keterangan jelas dari Sunnah. Karenanya yang mengemukakan pendapat tersebut tidak memungkinkannya untuk berpendapat demikian kecuali setelah menolak keberadaan kulit bangkai setelah disamak sebagai bangkai. Namun penolakan semacam ini adalah batil. Karena kulit tersebut adalah kulit bangkai, baik secara hakikat, fakta, maupun hukum. Penyamakan tidaklah mendatangkan kehidupan bagi kulit tersebut sehingga menghilangkan status bangkai darinya. Sedangkan menyatakan penyamakan adalah proses perubahan zat adalah perkara batil secara indrawi. Sebab kulit tersebut tidak berubah zatnya, bagian-bagiannya, dan hakikatnya, karena penyamakan. Klaim bahwa penyamakan adalah peralihan hakikat zat kepada hakikat zat lainnya, sebagaimana api dapat mengalihkan kayu menjadi arang, dan pengasinan yang mana bangkai dilemparkan kedalamnya hingga menjadi garam, adalah klaim yang batil.

Adapun ulama pengikut mazhab Malik ﷺ, dalam Kitab *Al-Mudawwanah* karya Ibnu Qasim menyatakan larangan memperjualbelikannya walau telah disamak. Pendapat inilah yang disebutkan oleh penulis kitab *At-Tahdzib*. Al-Maaziri berkata, "Inilah konsekuensi daripada pendapat yang mengatakan bangkai tidak akan menjadi suci karena penyamakan." Beliau berkata, "Adapun jika kita menyatakan bangkai tersebut dapat menjadi suci dengan penyamakan, suci yang sempurna, maka kita membolehkan memperjualbelikannya, karena pembolehan menggunakan manfaatnya secara keseluruhan."

Saya berkata, sehubungan masalah sucinya kulit yang disamak telah dinukil dari Imam Malik dua riwayat. Riwayat pertama mengatakan lahir dan batinnya menjadi suci. Ini adalah pendapat Wahb. Berdasarkan riwayat ini para ulama Malikiyah membolehkan jual beli kulit bangkai. Riwayat kedua, -dan inilah riwayat yang masyhur dari beliau- bahwa kulit bangkai tersebut menjadi suci dalam batasan tertentu, di mana diperbolehkan pemakaiannya untuk hal-hal yang kering dan juga air, namun tidak boleh digunakan untuk zat-zat cair lainnya. Ulama madzhab Maliki yang mengambil pendapat ini mengatakan, "Berdasarkan riwayat ini maka tidak diperbolehkan memperjualbelikannya, shalat dengan mengenakannya, dan shalat diatasnya."

Adapun mazhab Imam Ahmad, menurutnya tidak diperbolehkan

memberjual belikan kulit bangkai sebelum melalui proses penyamakan. Adapun memperjualbelikannya sesudah disamak terdapat dua riwayat dari beliau. Demikianlah dikemukakan secara mutlak oleh para ulama madzhab Hambali. Menurutku, kedua riwayat tersebut berdasarkan perbedaan riwayat dari beliau berkaitan sucinya kulit bangkai setelah mengalami proses penyamakan.

*** Memperjualbelikan Minyak Pelembab (Krim) Najis**

Adapun memperjualbelikan minyak pelembab najis, terdapat tiga tinjauan dalam mazhab beliau (Imam Ahmad).

*Pertama*, tidak diperbolehkan memperjualbelikanya. *Kedua*, diperbolehkan memperjualbelikannya kepada orang kafir yang mengetahui kenajisannya. Inilah yang dinyatakan secara tekstual dari beliau. Saya katakan, maksud mengetahui kenajisannya adalah mengetahui akan sebab yang menjadikannya najis, bukan keyakinan kafir tersebut akan kenajisannya.

*Ketiga*, diperbolehkan memperjualbelikannya kepada kafir maupun muslim. Dari tinjauan ini disimpulkan pembolehan menjadikannya sebagai bahan bakar lampu, dan menganggapnya suci bila dicuci, sehingga sama dengan pakaian yang terkena najis. Lalu beberapa ulama madzhab Hambali menyimpulkan satu tinjauan lainnya, yaitu bolehnya memperjualbelikan pupuk yang najis disimpulkan dari bolehnya memperjualbelikan minyak najis. Ini adalah penyimpulan hukum yang benar.

*** Menjual Pupuk yang Najis**

Adapun para ulama pengikut mazhab Hanafi, mereka membolehkan memperjualbelikan pupuk yang najis, apabila ia mengikuti yang lainnya, dan melarangnya jika dijual secara tersendiri.

## Pasal

*** Menjual Tulang Bangkai**

Adapun tulang bangkai, bagi ulama yang tidak menganggapnya najis karena kematian, seperti Abu Hanifah, beberapa ulama pengikut mazhab Ahmad, dan pendapat yang dipilih oleh Ibnu Wahb dari ulama madzhab Maliki, maka menurut mereka memperjualbelikannya diperbolehkan. Walaupun mereka berbeda pendapat dari sisi pengambilan hukum kesuciannya. Ulama pengikut mazhab Abu Hanifah mengatakan, tulang tidak

termasuk dalam bagian bangkai, dan juga tidak tercakup dalam penamaan bangkai. Mereka menyanggah adanya rasa sakit sebagai bukti adanya unsur kehidupan pada tulang. Menurut mereka yang menyebabkan adanya rasa sakit disebabkan daging yang menempel dekatnya bukan karena tulang itu sendiri. Sementara itu mereka menafsirkan firman Allah Ta'ala:

قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ

*"Dia berkata, siapakah yang akan menghidupkan tulang belulang pada saat tulang-belulang tersebut telah menjadi tanah."* (Yasin: 78)

Bahwa ada penisbatan yang dihilangkan, yakni orang-orangnya (pemilik tulang tersebut).

Ulama selain mereka sangat melemahkan pengambilan hukum ini. Mereka berkata, tulang mengalami rasa sakit secara indera, dan rasa sakitnya melebihi rasa sakit pada daging. Menafsirkan ayat tersebut dengan mengatakan ada kata penisbatan yang dihilangkan tidaklah benar ditinjau dari sisi:

*Pertama*, ia adalah tindakan menyisipkan suatu kata yang tidak ada dalil pendukungnya, maka tidak ada jalan menuju kepadanya.

*Kedua*, penyisipan ini berkonsekuensi pengabaian atas jawaban terhadap pertanyaan yang mempermasalahkan kehidupan tulang. Karena Ubay bin Khalaf mengambil sepotong tulang yang kering, lalu dia datang kepada Nabi ﷺ dengan membawa tulang tersebut, kemudian dia membuka tangannya dan berkata, "Wahai Muhammad, apakah engkau beranggapan bahwa Allah akan menghidupkan tulang ini setelah menjadi tanah?" Maka Rasulullah ﷺ bersabda:

نَعَمْ وَيَبْعَثُكَ وَيُدْخِلُكَ النَّارَ

*"Benar, dan juga akan membangkitkanmu dan memasukkanmu ke dalam api neraka."*[301]

Jadi, pengambilan hukum kesucian tulang adalah bahwa sebab najisnya bangkai tertiadakan pada tulang. Maka tulang dianggap sebagai najis. Tidak benar mengkiaskannya kepada daging, karena penyimpanan lendir dan sisi-sisa makanan yang rusak, hanya khusus pada daging tidak pada tulang. Sebagaimana sesuatu yang tidak mengalir padanya ruh kehidupan

---

301 As-Suyuthi menyebutkanya dalam *Ad-Durr Al-Mantsuur*, 5/269 dan menisbatkannya kepada Ibnu Mardawaih. Lihat *Jami' Al-Bayan*, 23/30-31, Ibnu Katsir, 3/581, dan *Al-Mustadrak*, 2/429.

maka tidak menjadi najis dengan sebab kematian, sementara ia adalah hewan yang sempurna, hanya karena tidak adanya sebab yang menyebabkannya menjadi najis. maka tentu tulang lebih utama. Analisa hukum ini lebih benar dan kuat dibandingkan dengan yang pertama. Berdasarkan dengan ini, maka diperbolehkan memperjualbelikan tulang bangkai apabila berasal dari hewan yang zatnya suci.

Adapun yang berpendapat najisnya tulang, maka dia tidak membolehkan memperjualbelikan tulang bangkai tersebut, karena zatnya adalah najis. Ibnu Qasim berkata, Malik berkata, "Saya tidak berpendapat bolehnya membeli dan menjual tulang bangkai, demikian pula taring (gading) gajah, tidak memperdagangkannya, dan tidak menyisir dengan sisir yang terbuat darinya, tidak memakai krim yang terbuat dari lemaknya. Bagaimana anda mempergunakan minyak krim pada bangkai dan menyisir jenggot anda dengan tulang bangkai sementara semuanya itu dalam keadaan basah." Beliau juga membenci memasak dengan tulang bangkai, namun Mutharif membolehkannya. Ibnu Majisyun membolehkan menjual gading gajah secara mutlak. Adapun Ibnu Wahb dan Ashbagh membolehkannya jika gading gajah tersebut dipanaskan dan dididihkan. Keduanya menjadikan hal itu sebagai proses penyamakan bagi gading gajah.

## Pasal

### * Pengharaman Menjual Babi

Adapun pengharaman menjual babi, maka ia mencakup seluruhnya, dan seluruh anggota tubuh babi, baik yang zhahir atau yang batin. Perhatikanlah bagaimana Allah Ta'ala menyebutkan daging babi ketika mengharamkan memakannya sebagai isyarat pengharaman memakannya yang sebagian besarnya adalah dagingnya. Allah Ta'ala menyebutkan *'daging babi'* sebagai penegas pengharaman memakannya berbeda dengan yang sebelumnya. Berbeda dengan hewan buruan, karena Allah Ta'ala tidaklah mengatakan, "Dan diharamkan bagi kamu daging hewan buruan." Namun yang diharamkan adalah berburu itu sendiri. Hal itu mencakup memakan dan membunuh hewan buruan. Adapun di sini, ketika beliau ﷺ menyebutkan perihal transaksi jual beli, beliau ﷺ menyebutkan keseluruhannya dan tidak hanya mengkhususkan dagingnya, agar mencakup jual beli babi, baik dalam keadaan hidup atau mati.

# Pasal

## * Pengharaman Menjual Berhala

Adapun pengharaman jual beli berhala, dapat disimpulkan darinya pengharaman jual beli segala sesuatu yang dijadikan alat kesyirikan dalam bentuk apapun, dan jenis apa saja, baik itu berhala, patung, atau salib. Demikian juga kitab-kitab yang berisikan kesyirikan dan peribadatan kepada selain Allah Ta'ala. Kesemuanya ini harus dimusnahkan dan hilangkan. Sementara memperjualbelikannya adalah sarana untuk melestarikannya dan membudayakannya. Ini lebih utama diharamkan diperjualbelikan daripada semua jenis selainnya. Karena kerusakan akibat memperjualbelikannya sesuai dengan kadar kerusakan pada zatnya sendiri. Nabi ﷺ mengakhirkan penyebutannya bukan disebabkan menyepelekan permasalahannya, melainkan untuk bertingkat dari yang paling ringan hingga yang paling berat. Khamar lebih baik keadaannya daripada bangkai, karena khamar dapar berupa harta bernilai apabila Allah ﷻ merubahnya langsung sebagai cuka, atau manusia yang merubahnya dengan membuatnya menjadi cuka, menurut beberapa ulama. Khamar juga akan diganti rugi untuk seorang kafir dzimmi jika ia dirusak, menurut beberapa ulama, berbeda halnya dengan bangkai. Hanya saja Allah ﷻ tidaklah memberikan hukuman tertentu bagi yang makan bangkai karena mencukupkan dengan pencegah yang Allah telah jadikan dalam tabiat, berupa rasa benci terhadap bangkai, menghindar, dan menjauhkan diri darinya, berbeda halnya dengan khamar. Sedangkan babi pengharamannya lebih berat dari bangkai. Oleh karena itu Allah Ta'ala menyebutkan hukumnya secara tersendiri, bahwa ia adalah najis. Allah Ta'ala berfirman:

قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٖ يَطۡعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيۡتَةً أَوۡ دَمٗا

مَّسۡفُوحًا أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٖ فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ

*"Katakanlah: 'Tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi, karena sesungguhnya ia itu najis, atau kefasikan."* (Al-An'am: 145)

Kata ganti pada firman Allah, *"Sesungguhnya ia itu,"* walau bisa mengacu kepada tiga hal yang disebutkan sebelumnya, ditinjau dari lafazh yang diharamkan, namun pengkhususannya kepada daging babi lebih unggul

ditinjau dari tiga hal. *Pertama*, dekatnya kata ganti tersebut kepada lafazh 'daging babi.' *Kedua*, penggunaan kata ganti yang menunjukkan jenis laki-laki, dan bukan jenis perempuan. *Ketiga*, penggunakan lafazh 'fa' dan 'inna' untuk menyitir alasan pengharaman sehingga jiwa menjauh darinya. Namun berbanding dengan alasan ini apa yang ada dalam tabiat sebagian orang yang merasa lezat dengannya dan menyukainya. Maka Allah Ta'ala menafikan hal itu darinya dan mengabarkan ia adalah najis. Dan ini tidaklah dibutuhkan pada pengharaman bangkai dan darah. Sebab keberadaan keduanya sebagai najis merupakan perkara telah diketahui secara umum. Hal seperti ini banyak padanannya dalalm Al-Qur'an maka cermatilah.

Selanjutnya Allah Ta'ala menyebutkan pengharaman berhala, dan ia merupakan sesuatu yang paling diharamkan dan paling besar dosanya, serta sangat bertentangan dengan Islam daripada jual beli khamar, bangkai, dan babi.

## Pasal

### * Pengharaman Sesuatu Adalah Pengharaman Harga Penjualannya

Sabda beliau ﷺ:

إِنَّ اللهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا أَوْ حَرَّمَ أَكْلَ شَيْءٍ حَرَّمَ ثَمَنَهُ

*"Sesungguhnya apabila Allah mengharamkan sesuatu atau mengharamkan memakan sesuatu, maka Allah juga mengharamkan harga penjualannya,"*

maksudnya tertuju pada dua hal. *Pertama*, sesuatu yang haram zat dan juga pemanfaatannya secara keseluruhan, seperti khamar, bangkai, darah, babi, dan segala alat kesyirikan, maka harga penjualannya haram bagaimanapun kejadiannya.

*Kedua*, sesuatu yang diperbolehkan untuk dimanfaatkan selain dimakan, dan hanya diharamkan memakannya. Seperti daging bangkai setelah disamak, keledai peliharaan, bighal, dan lain sebagainya yang hanya diharamkan memakannya, namun tidak dalam pemanfaatannya. Maka ini dapat dikatakan tidak tercakup dalam hadits, namun yang tercakup dalam hadits adalah segala sesuatu yang haram secara mutlak.

Namun, mungkin pula dikatakan ia termasuk dalam cakupan hadits, maka pengharaman harga penjualannya dikarenakan manfaat yang dimaksudkan dalam penjualannya. Apabila keledai dan bighal dijual untuk dimakan, maka harga penjualannya haram, berbeda jika dijual untuk di-

kendarai dan lain sebagainya. Bila kulit bangkai dijual untuk diambil manfaatnya maka harga penjualannya halal, namun apabila dijual untuk dimakan, maka harga penjualannya haram.

Perluasan masalah ini seperti yang dikemukakan mayoritas fuqaha, di antaranya Ahmad, Malik, dan ulama pengikut mazhab mereka berdua, "Bahwa apabila anggur diperjualbelikan untuk dijadikan perasan khamar, maka diharamkan memakan harga penjualannya, berbeda jika dijual hanya bagi yang memakannya. Demikian halnya dengan senjata, jika dijual bagi yang akan membunuh seorang muslim, maka diharamkan memakan harga penjualannya, tapi apabila dijual kepada seseorang yang akan berperang di jalan Allah Ta'ala, maka harga penjualannya termasuk di antara harta yang baik. Demikian juga dengan pakaian sutra jika dijual kepada seseorang yang akan memakainya namun sutra itu diharamkan baginya, maka haram memakan harga penjualannya, berbeda jika dijual kepada seseorang yang dihalalkan memakainya.

### * Apakah Boleh bagi Seorang Muslim Menjual Khamar dan Babi Kepada Kafir Dzimmi?

Jika ada yang berkata, "Apakah kamu membolehkan bagi seorang muslim menjual khamar dan babi kepada kafir dzimmi, karena kafir dzimmi meyakini kehalalan keduanya, sebagaimana kamu membolehkan menjual minyak krim najis bila telah jelas keadaannya, karena meyakini suci dan halalnya minyak krim tersebut?"

Dijawab, hal itu tidak diperbolehkan, dan harga penjualannya haram Perbedaan antara keduanya, bahwa minyak krim yang najis adalah zat yang suci namun bercampur dengan najis, dan boleh terjadi padanya terjadi perselisihan pendapat. Beberapa ulama berpendpat bahwa minyak krim tersebut tidaklah menjadi najis kecuali jika telah mengalami perubahan. Apabila telah berubah, beberapa ulama berpendapat adanya kemungkinan untuk membersihkannya dengan mencucinya, berbeda halnya dengan zat yang Allah telah haramkan pada semua agama, melalui lisan setiap rasul, seperti bangkai, darah, dan babi. Karena membolehkannya menyelisihi kesepakatan para rasul akan keharamannya, meski seorang kafir meyakini kehalalannya. Maka hukumnya sama dengan menjual berhala bagi kaum musyrikin. Perbuatan inilah yang Allah dan Rasulnya telah haramkan zatnya, karena seorang muslim tidak akan membeli berhala.

Jika ada yang berkata, "Khamar halal menurut kaum ahli kitab, maka hendaklah kamu membolehkan menjual khamar kepada mereka."

Dijawab, inilah persangkaan yang dikira oleh para pembantu Umar bin Al-Khaththab ﷺ. Hingga Umar ﷺ menulis surat kepada mereka untuk melarang mereka melakukannya, dan memerintahkan kepada para pembantunya agar menyerahkan jual beli khamar tersebut kepada ahli kitab sendiri, lalu mereka mengambil harga penjualannya yang ada pada mereka.

Abu Ubaid berkata, Abdurrahman meceritakan kepada kami, dari Sufyan bin Sa'id, dari Ibrahim bin Abdil A'laa Al-Ju'fi, dari Suwaid bin Ghafalah dia berkata, telah sampai kabar kepada Umar bin Al-Khaththab ﷺ, bahwa beberapa orang mengambil upeti dalam bentuk babi. Maka Bilal berdiri dan mengatakan, "Sungguh mereka melakukannya." Umar ﷺ berkata, "Janganlah kalian melakukannya dan serahkan penjualannya kepada mereka sendiri."[302]

Abu Ubaid berkata, Al-Anshari menceritakan kepada kami, dari Israil, dari Ibrahim bin Abdul A'laa, dari Suwaid bin Ghafalah, bahwa Bilal berkata kepada Umar ﷺ, "Para pegawai anda mengambil khamar dan babi dalam pemungutan pajak." Maka beliau berkata, "Janganlah kamu mengambil yang demikian dari mereka, akan tetapi serahkanlah penjualannya kepada mereka sendiri, dan ambillah harga penjualannya."[303]

Abu Ubaid berkata, "Maksud beliau bahwa kaum muslimin dahulu memungut dari kafir dzimmi khamar dan babi sebagai pajak harta mereka, dan sebagai pajak atas nilai tanah garapan mereka. Kemudian kaum muslimin yang menjualnya. Inilah yang diingkari oleh Bilal dan dilarang oleh Umar. Kemudian beliau ﷺ memberikan keringanan bagi kaum muslimin untuk mengambil harga penjualannya jikalau kafir dzimmi yang menangani langsung penjualannya. Karena khamar dan babi adalah salah satu harta kafir dzimmi, dan bukan merupakan harta kaum muslimin.

Beliau berkata, perkara yang lebih memperjelas hal itu adalah hadits lainnya yang diriwayatkan dari Umar ﷺ, Ali bin Ma'bad menceritakan kepada kami, dari Ubaidullah bin Amr, dari Laits bin Abi Sulaim, bahwa Umar bin Al-Khaththab ﷺ menulis kepada para pegawainya, memerintahkan kepada mereka untuk membunuh babi dan mengambil dari harga penjualannya dari kafir dzimmi sebagai pajak mereka[304]. Abu Ubaid mengatakan, "Beliau sama sekali tidak memposisikannya sebagai tebusan

[302] Para perawinya *tsiqah* dan atsar tersebut terdapat dalam *Kitab Al-Amwaal* hal. 62.

[303] Atsar tersebut terdapat dalam *Al-Amwaal* hal. 62.

[304] Laits adalah perawi yang dha'if dan dia tidak berjumpa dengan Umar. Hadits tersebut terdapat dalam Kitab *Al-Amwaal* hal. 63.

pajak kalau beliau tidak beliau menganggapnya sebagai bagian dari harta benda mereka. Adapun jika seorang dzimmi mendatangkan khamar dan babi untuk penarik bea, maka tidak dibolehkan baginya untuk menerima bea tersebut, dan juga tidak mengambil nilai penjualannya, walaupun yang berlaku sebagai penjualnya adalah kafir dzimmi sendiri. Ini tidak termasuk dalam perkara yang pertama, dan tidak ada keserupaannya. Karena perkara yang pertama itu adalah suatu kewajiban yang diharuskan atas diri dan tanah mereka. Sementara bea di sini adalah suatu pungutan yang dibebankan atas khamar dan babi itu sendiri, demikian pula harga penjualannya bukan suatu yang baik, berdasarkan sabda Rasulullah ﷺ, *"Sesungguhnya apabila Allah mengharamkan sesuatu maka Allah mengharamkan harga penjualannya."* Telah diriwayatkan dari Umar bin Al-Khaththab ﷺ, bahwa beliau berfatwa seperti ini, berbeda dengan fatwa beliau pada masalah yang pertama. Demikian juga pendapat Umar bin Abdul Azis.

Abul Aswad Al-Mishri menceriakan kepada kami dia berkata, Abdullah bin Lahi'ah menceritakan kepada kami, dari Abdullah bin Hubairah As-Sabaa`i, bahwa Utbah bin Farqad mengirim kepada Umar empat puluh ribu dirham zakat khamar, maka Umar bin Al-Khaththab ﷺ menulis kepadanya, "Engkau telah mengirim zakat khamar, sedangkan anda lebih patut terhadapnya daripada kaum Muhajirin." Dan beliau mengabarkan hal itu kepada kaum muslimin. Lalu beliau berkata, *"Demi Allah, saya tidak akan memperkerjakannya pada persoalan apapun setelah itu."* Kemudian beliau meninggalkannya[305].

Abdurrahman menceritakan kepada kami, dari Al-Mutsanna bin Sa'id Adh-Dhuba'i dia berkata, Umar bin Abdul Azis menulis surat kepada Adi bin Arthah agar mengirim perincian harta yang dikirimkannya, dari mana masuknya?. Maka beliau kemudian menulis surat kepada Umar dan memberi keterangan terperinci. Di antara yang ditulisnya adalah dari bea khamar senilai empat ribu dirham. Dia berkata, "Lalu kami menunggu beberapa hari, hingga datang jawaban suratnya, 'Sesungguhnya anda telah menulis kepadaku dan menyebutkan bea dari khamar senilai empat ribu dirham. Sungguh khamar tidaklah dipungut beanya oleh seorang muslim, tidak membelinya, dan tidak memperdagangkannya. Apabila suratku ini telah tiba kepada anda, maka carilah orang tersebut dan kembalikanlah kepadanya, dia lebih pantas dengan nilai khamar tersebut. Maka diapun mencari orang tersebut dan mengembalikan pungutan sepersepuluh dari khamar tersebut kepadanya.

[305] Abdullah bin Lahi'ah adalah perawi yang dha'if, hadits tersebut terdapat dalam Kitab Al-Amwaal hal. 63, 64.

Abu Ubaid berkata, "Menurutku ini yang mesti diamalkan." Ibrahim An-Nakha'i telah mengemukakan pendapat yang berbeda dengan itu. Kemudian disebutkan darinya berkaitan dengan seorang kafir dzimmi yang datang menyerahkan bea daripada khamar, dia berkata, "Bea tersebut dilipat gandakan."[306]

Abu Ubaid berkata, Abu Hanifah berkata, "Apabila seorang (dzimmi) datang menyerahkan bea khamar dan babi, maka khamar dapat diambil beanya namun tidak bagi babi." Saya mendengar Muhammad bin Al-Hasan menceritakan hal itu dari beliau. Abu Ubaid berkata, "Pendapat kedua Khalifah; Umar bin Al-Khaththab dan Umar bin Abdul Azis adalah lebih utama untuk diikuti." *Wallahu A'lam.*

## Hukum Rasulullah ﷺ Berkaitan dengan Jual Beli Anjing dan Kucing

Dalam *Shahihain,* dari hadits Abu Mas'ud, bahwa Rasulullah ﷺ telah melarang mengambil harga jual beli anjing, pelacur, dan upah perdukunan[307]. Dalam Shahih Muslim, dari Abu Az-Zubair dia berkata, saya bertanya kepada Jabir tentang harga jual anjing dan kucing, maka beliau berkata, "Nabi ﷺ melarang hal itu."[308] Masih dalam *Sunan Abi Daud* dari beliau, sesungguhnya Nabi ﷺ melarang harga anjing dan kucing.[309]

Dalam *Shahih Muslim*, dari hadits Rafi' bin Khudaij, dari Rasulullah ﷺ beliau bersabda:

شَرُّ الْكَسْبِ مَهْرُ الْبَغِيِّ وَثَمَنُ الْكَلْبِ وَكَسْبُ الْحَجَّامِ

*"Seburuk-buruk penghasilan adalah upah pelacuran, harga jual anjing, dan upah tukang bekam."*[310]

---

306 Para perawinya *tsiqah*, atsar tersebut terdapat dalam Kitab Al-Amwaal hal. 64

307 HR. Al-Bukhari 4/353 dalam Kitab Al-Buyu' Bab. Tsaman Al-Kalbi, dan Muslim No. 1567 dalam Kitab Al-Masaaqah Bab Tahriim Tsaman Al-Kalbi.

308 HR. Musim No. 1569

309 HR. Abu Daud, No. 3479, Kitab Al-Buyu', Bab harga kucing, dan At-Tirmidzi, No. 1279, Kitab Al-Buyu', Bab apa-apa yang disebutkan tentang tidak disukai harga anjing dan kucing. Beliau berkata, ini adalah hadits yang dalam *sanad*nya terdapat kerancuan. Hadits telah diriwayatkan dari Al-A'masy, dari sebagian sahabatnya, dari Jabir, dan terjadi kerancuan pada Al-A'masy dalam riwayat hadits ini. Kami katakan, akan tetapi hadits Muslim terdahulu semakna dengannya.

310 HR. Muslim, no. 1568, Kitab Al-Musaaqah, Bab pengharaman harga anjing. Adapun upah bekam menurut mayorias ulama halal, sementara larangannya hanya berupa bimbingan

Sunnah-sunnah ini mencakup empat perkara:

### * Pengharaman Jual Beli Anjing

***Hukum yang pertama***, pengharaman jual beli anjing. Pengharaman ini mencakup semua anjing yang kecil atau besar, baik anjing berburu, untuk menggembala, atau untuk menjaga tanaman. Ini merupakan mazhab seluruh ulama hadits. Namun perbedaan pendapat berkaitan dengan hal itu makruf dari para ulama Maliki dan pengikut Abu Hanifah. Ulama Hanafi membolehkan jual beli anjing dan memakan harga penjualannya. Al-Qadhi Abdul Wahhab berkata, "Para ulama kami berbeda pendapat tentang jual beli anjing yang diperbolehkan untuk dipelihara. Di antara mereka yang berpendapat makruh, dan di antara mereka ada yang berpendapat haram."

Salah seorang di antara mereka membuat pasal tersendiri tentang apa-apa yang boleh dijual. Lalu dibangun di atasnya perbedaan mereka tentang jual beli anjing. Beliau berkata, "Apa-apa yang semua manfaatnya diharamkan maka tidak boleh diperjualbelikan. Sebab tidak ada perbedaan antara sesuatu yang tidak ada secara indrawi dengan yang terlarang menurut syara. Jika pemanfaatannya beragam; ada yang dihalalkan dan ada yang diharamkan, jika maksudnya tertuju pada zatnya secara khusus, maka tinjauannya pada zatnya dan hukum mengikutinya, maka jenis pemanfaatannya menjadi acuan dan yang lainnya seolah-olah tidak ada. Tapi jika maksud jual beli tertuju pada dua bagian sekaligus, maka tidak sah jual belinya, karena harga untuk yang diharamkan itu termasuk memakan harta dengan cara batil, sedangkan selebihnya daripada harganya menjadi *majhul* (tidak diketahui)."

Dia berkata, "Berdasarkan hukum asal ini, berkembang masalah jual beli anjing pemburu. Apabila perbedaan pendapat pada masalah tersebut didasarkan pada hukum asal ini, maka dikatakan, terdapat manfaat demikian dan demikian pada anjing pemburu, lalu disebutkan beberapa manfaatnya, lalu diteliti. Bagi siapa yang melihat bahwa sebagian besar mafaatnya haram maka dia akan melarangnya, dan bagi siapa yang melihat bahwa seluruhnya halal niscaya akan membolehkannya. Sedangkan yang melihat manfaatnya beragam tentu akan memperhatikan; apakah maksud dari yang dihalalkan dan yang diharamkan, kemudian menempatkan hukum sesuai dengan maksudnya. Bagi siapa yang melihat salah satu manfaatnya haram dan itulah yang menjadi maksudnya, maka

---

meninggalkan yang rendah, dan menghindar dari mata pencarian yang rendah. Lihat Al-Fath 4/377

dia juga akan melarangnya. Sedangkan bagi yang tersamarkan baginya eksistentsi manfaat tersebut, yakni apakah itu yang dimaksud, maka dia akan mengambil sikap tawaqquf (tidak berpendapat) atau menetapkan hukum makruh."

Perhatikanlah baik-baik penguraian kaidah asal dan perincian masalah, lalu selaraskan antara keduanya, maka akan nampak bagi anda kontradktif dan kerancuan. Membangun masalah jual beli anjing pemburu di atas asas tersebut termasuk kesalahan fatal. Karena perkataannya, "Bagi siapa yang melihat bahwa semua manfaat anjing pemburu diharamkan setelah dicermati seluruhnya, maka dia tidak memperbolehkan menjual anjing pemburu." Sungguh hal ini tidak pernah dikatakan seorang pun di antara ulama. Bahkan umat islam telah sepakat membolehkan mengambil manfaat anjing pemburu, baik untuk berburu atau sebagai penjaga, dan kedua manfaat inilah manfaat anjing pemburu yang terbesar. Tidaklah anjing pemburu dipelihara kecuali dengan tujuan tersebut. Lalu siapakah yang melihat bahwa seluruh manfaatnya haram, dan tidak benar jika yang dimaksud adalah pemanfaatan syar'i? Karena sungguh meminjamkannya diperbolehkan.

Lalu perkataannya, "Bagi yang melihat bahwa seluruh (pemanfaatannya) halal, maka akan membolehkannya." Juga merupakan pernyataan yang keliru. Karena pemanfaatan yang disebutkan di atas adalah halal berdasarkan kesepakatan. Tapi pada saat yang sama, mayoritas ulama berpendapat tidak bolehnya memperjualbelikan anjing pemburu.

Kemudian perkataannya, "Dan bagi yang melihat bahwa manfaatnya beragam, maka dia akan memperhatikan; apakah maksud dari yang dihalalkan dan yang diharamkan?" Adalah pernyataan yang tidak memberi faedah sama sekali. Karena manfaat anjing pemburu adalah untuk berburu bukan untuk menjaga. Maka di manakah terdapat keragaman? Lalu apakah semua yang diprediksikan pada manfaat daripada pengharaman diprediksikan juga pada keledai dan bighal?

Adapun perkataannya, "dan bagi yang melihat bahwa manfaatnya hanya satu dan diharamkan serta menjadi tujuan (jual beli) niscaya akan melarang memperjualbelikannya," lebih fatal kesalahannya dibanding yang sebelumnya. Karena manfaat yagn diharamkan ini bukanlah tujuan dari anjing pemburu. Jika pembelinya diperkirakan menginginkan manfaat tersebut, maka sama seandainya dia menghendaki manfaat yang diharamkan dari segala sesuatu yang dihalalkan untuk diperjualbelikan. Maka jelaskan kekeliruan penguraian kaidah ini. sehingga asas yang benar adalah apa

yang ditunjukkan oleh nash syara' yang jelas dan tidak terdapat pertentangan sama sekali berupa pengharaman menjual anjing pemburu.

Jika ada yang berkata, anjing pemburu adalah jenis anjing yang dikecualikan dari larangan Rasulullah ﷺ, berdasarkan riwayat yang dikutip oleh At-Tirmidzi dari hadits Jabir ﷺ, bahwa Nabi ﷺ melarang harga penjualan anjing kecuali anjing pemburu.[311]

An-Nasa`i berkata, Ibrahim bin Al-Hasan Al-Mishshishi mengabarkan kepadaku dia berkata, Hajjaj bin Muhammad meceritakan kepada kami, dari Hammad bin Salamah, dari Abu Az-Zubair, dari Jabir ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ melarang harga penjualan anjing dan kucing kecuali anjing pemburu[312].

Qasim bin Asbagh berkata, Muhammad bin Ismail menceritakan kepada kami dia berkata, Ibnu Abi Maryam menceritakan kepada kami dia berkata, Yahya bin Ayyub mengabarkan kepada kami dia berkata, Al-Mutsanna bin Ash-Shabbaah menceritakan kepada kami, dari Atha' bin Abi Rabah, dari Abu Hurairah ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "Harga penjualan anjing adalah haram kecuali anjing pemburu."[313]

Ibnu Wahb berkata, dari yang mengabarkan kepadanya, dari Ibnu Syihab, dari Abu Bakar Ash-Shiddiq ﷺ, dari Nabi ﷺ beliau bersabda, "Tiga hal yang haram; upah perdukunan, upah pelacur, dan harga penjualan anjing peliharaan."[314] Ibnu Wahb berkata, Asy-Syamru bin Abdullah bin Dhumairah menceritakan kepadaku, dari bapaknya, dari kakeknya, dari Ali bin Abi Thalib ﷺ, bahwa Nabi ﷺ melarang harga penjualan anjing peliharaan.[315]

---

[311] HR. At-Tirmidzi, no. 1281, Kitab Al-Buyu' dari hadits Abu Hurairah, dan pada *sanad*nya terdapat perawi bernama Abu Al-Muhazzim –namanya adalah Yazid bin Sufyan- seorang perawi yang ditinggalkan. At-Tirmidzi berkata, dan telah diriwayatkan dari Jabir, dari Nabi ﷺ semisal dengan ini, namun *sanad*nya juga tidak shahih.

[312] HR. An-Nasa`i, 7/309, Kitab Al-Buyu', Bab apa-apa yang dikecualikan dari jual beli anjing, dan para perawinya *tsiqah* (terpercaya), hanya saja terdapat *tadlis* (pengaburan riwayat) Abu Az-Zubair. An-Nasa`i telah mengkritik keotentikannya dengan berkata, "Hadits ini munkar."

[313] Yahya bin Ayyub adalah perawi yang diperselisihkan. Al-Mutsanna bin Ash-Shabbaah perawi yang lemah. Hadits ini disebutkan dalam *Al-Muhalla*, 9/10-11

[314] Pada hadits tersebut terdapat perawi tak diketahui dan *sanad*nya terputus.

[315] Asy-Syamru dia adalah Ibnu Numair seorang perawi yang lemah. Husain bin Dhubairah dinyatakan pendusta oleh Imam Malik. Abu Hatim berkata, "Ditinggalkan haditsnya dan dia seorang pendusta." Ahmad berkata, "Haditsnya tidak bernilai sedikitpun juga." Ibnu Ma'in berkata, "Dia bukan perawi *tsiqah* dan juga tidak juga amanah." Al-Bukhari berkata, "Haditsnya mungkar lagi lemah."

Di antara perkara yang menunjukkan kebenaran pengecualian ini, bahwa Jabir salah seorang yang meriwayatkan dari Nabi ﷺ larangan mengambil harga penjualan anjing, namun Jabir sendiri telah memberi keringanan pada harga penjualan anjing buruan. Pendapat sahabat dapat dipergunakan untuk mengkhususkan keumuman hadits bagi yang berpendapat bahwa perkataan sahabat dapat dijadikan hujjah, lalu bagaimana pula jika bersama dengan pendapat tersebut terdapat nash yang menunjukkan pengecualian dan qiyas?

Di samping itu, anjing buruan diperbolehkan untuk diambil manfaatnya, diperbolehkan dialihkan kepemilikan melalui jalur warisan, wasiat, dan hibah, dan diperbolehkan meminjamkannya serta menyewakannya menurut salah satu pendapat ulama, yang mana keduanya adalah sisi pandang mazhab Syafi'i, maka diperbolehkan memperjualbelikannya sebagaimana bighal dan keledai.

Jawaban untuk semua pernyataan di atas dikatakan, tidak sah pengecualian dari Nabi ﷺ terhadap anjing buruan dari sisi manapun. Adapun hadits Jabir رضي الله عنه, maka Imam Ahmad berkomentar tentangnya ketika telah ditanya tentang hal tersebut, "Hadits ini dari Al-Hasan bin Abu Ja'far, dan dia perawi yang lemah." Ad-Daraquthni berkata, "Pendapat yang benar, bahwa hadits tersebut diriwayatkan dengan jalur yang hanya sampai pada Jabir." Sementara At-Tirmidzi berkata, "Sanad hadits ini tidak shahih."

Beliau berkata tentang hadits Abu Hurairah رضي الله عنه, "Hadits ini tidak shahih, Abu Al-Muhazzim perawi yang lemah." Maksudnya perawi hadits ini dari Abu Hurairah. Al-Baihaqi berkata, "Beberapa sahabat meriwayatkan dari Nabi ﷺ larangan mengambil harga penjualan anjing, di antara mereka Ibnu Abbas, Jabir bin Abdullah, Abu Hurairah, Rafi' bin Khudaij, Abu Juhaifah, lafazh-lafazhnya berbeda-beda namun mengarah kepada makna yang sama. Hadits yang diriwayatkan berkaitan dengan pengecualian anjing buruan tidak shahih. Tampaknya yang meriwayatkannya menginginkan hadits larangan memelihara anjing lalu terjadi kesamaran baginya." *Wallahu a'lam.*

Adapun hadits Hammad bin Salamah, dari Abu Az-Zubair, maka hadits inilah yang dilemahkan oleh Imam Ahmad رحمه الله dengan sebab Al-Hasan bin Abi Ja'far. Sepertinya beliau tidak menjumpai jalan riwayat Hajjaj bin Muhammad, yang mana Ad-Daraquthni berkata tentang *sanad* tersebut, "Adapun yang benar hadits tersebut *mauquf* (tidak sampai pada Nabi ﷺ)." Ibnu Hazm telah mengutarakan cacatnya, bahwa Abu Az-Zubair tidak meriwayatkannya dengan lafazh yang menunjukkan mendengar langsung dari Jabir, sedangkan dia adalah *mudallis* (perawi yang suka menyamarkan

riwayat), dan bukan termasuk riwayat Al-Laits darinya. Sedangkan Al-Baihaqi menyebutkan cacatnya bahwa salah seorang perawinya telah keliru dalam menyebutkan pengecualian anjing pemburu dari jenis anjing yang dilarang untuk dipelihara, lalu dialihkan kepada masalah jual beli.

Saya berkata, "Di antara yang menunjukkan kebatilan hadits Jabir ini, bahwa hadits tersebut telah bercampur baur, di mana telah shahih diriwayatkan bahwa beliau mengatakan, "Empat hal yang haram; uang sewa hewan pejantan, harga penjualan anjing, hasil pelacuran, dan upah tukang bekam." Hadits ini juga merupakan cacat bagi hadits *mauquf* tentang pengecualian anjing pemburu. Maka ia meruapakn cacat bagi hadits yang *mauquf* dan *marfu.'*

Adapun hadits Al-Mutsanna bin Ash-Shabbaah, dari Atha`, dari Abu Hurairah ﷺ, adalah hadits yang batil. Pada *sanad*nya terdapat Yahya bin Ayyub. Malik telah bersaksi bahwa dia seorang pendusta. Imam Ahmad telah mencelanya Pada *sanad*nya terdapat Al-Mutsanna bin Ash-Shabbaah, kelemahannya sangat terkenal di kalangan ulama hadits. Perkara yang menunjukkan kebatilan hadits tersebut adalah hadits yang diriwayatkan oleh An-Nasa`i, dia berkata, Al-Hasan bin Ahmad bin Hubaib menceritakan kepada kami dia berkata, Muhammad bin Abdullah bin Numair menceritakan kepada kami dia berkata, Asbaath menceritakan kepada kami dia berkata, Al-A'masy menceritakan kepada kami, dari Atha` bin Abi Rabah dia berkata, Abu Hurairah ﷺ berkata, "Empat hal yang termasuk diharamkan; uang sewa hewan pejantan, harga penjualan anjing, hasil pelacuran, dan upah tukang bekam."[316]

Sedangkan atsar dari Abu Bakar Ash-Shiddiq ﷺ tidaklah diketahui siapa yang mengabarkannya kepada Ibnu Wahb dari Ibnu Syihab, dan juga siapakah yang mengabarkan kepada Ibnu Syihab dari Ash-Shiddiq ﷺ, dan riwayat semisal ini tidak dapat dijadikan hujjah. Kemudian atsar dari Ali ﷺ, pada *sanad*nya terdapat Ibnu Dhumairah, perawi yang sangat lemah.

Atsar-atsar yang cacat dan lemah ini tidak dapat didahulukan atas atsar-atsar yang diriwayatkan oleh para imam terpercaya lagi akurat. Bahkan beberapa huffazh (pakar riwayat hadits) mengatakan periwayatannya termasuk periwayatan yang mencapai derajat mutawatir. Telah diketahui bahwa tidak sah adanya penyelisihan dari seorang sahabat pun juga. Bahkan Jabir, Abu Hurairah, dan Ibnu Abbas mengatakan, "Harga penjualan anjing adalah buruk."

---

[316] Para perawinya *tsiqah* (terpercaya).

Waki' berkata, Israil menceritakan kepada kami, dari Abdul Karim, dari Qais bin Habtar, dari Ibnu Abbas ﷺ dinisbatkan kepada Nabi ﷺ, "Harga penjualan anjing, hasil pelacuran, dan harga penjualan khamar, adalah haram."[317]

Minimal riwayat ini berasal dari perkataan Ibnu Abbas..

Adapun meng-qiyaskan anjing kepada bighal dan keledai, hal tersebut termasuk qiyas yang paling rusak. Bahkan mengqiyaskannya kepada babi lebih tepat daripada kedua hewan tersebut. Karena keserupaan antara anjing dan babi lebih dekat daripada keserupaan antara anjing dengan bighal dan keledai. Bila kedua qiyas tersebut terdapat pertentangan, maka qiyas yang dikuakan oleh nash lagi sesuai dengannya adalah lebih shahih dan lebih tepat, dibanding qiyas yang menyelisihi nash.

Jika ada yang berkata, larangan mengambil harga penjualan anjing terjadi ketika ada perintah untuk membunuhnya, dan pada saat diharamkan membunuhnya, maka diperbolehkan sebagiannya untuk dimanfaatkan, sehingga larangan tersebut menjadi terhapus dan juga pengharaman memperjualbelikannya turut terhapus.

Dijawab, klaim ini adalah klaim yang batil, dan yang mengemukakan klaim ini tidak memiliki dalil untuk menunjukkan keshahihannya, bahkan tidak juga sekedar dalih. Tidak ada hadits yang menunjukkan keabsahan klaim ini sedikitpun juga dari sisi manapun. Perkara yang menunjukkan kebatilannya, bahwa hadits-hadits yang mengharamkan jual beli anjing adalah hadits-hadits yan mutlak dan bersifat umum seluruhnya. Sedangkan hadits-hadits yang berisi perintah untuk membunuhnya dan larangan memeliharanya terbagi dua bagian. Satu bagian bersifat mutlak dan umum sama seperti hadits yang mengharamkan jual beli, dan ia adalah hadits-hadits yang datang lebih awaldan satu bagian lagi memiliki batasan dan pengkhususan, dan adalah hadits-hadits yang datang belakangan.

Seandainya larangan memperjualbelikan anjing mendapatkan batasan dan pengkhususan, maka tentu akan terdapat beberapa hadits yang senada seperti itu, namun ketika hadits-hadits tersebut semuanya umum dan mutlak, dapatlah diketahui bahwa keumuman dan kemutlakannya yang diinginkan, maka tidak diperbolehkan menggugurkannya. *Wallahu a'lam.*

---

[317] Para perawinya *tsiqah* (terpercaya), disebutkan dalam *Al-Muhalla,* 9/10, dan hadits tersebut dinisbatkan kepada Ibnu Abi Syaibah, dan terdapat dalam *Al-Musnad,* 1/235, dan *sanad*nya shahih.

# Pasal

*** Pengharaman Menjual Kucing**

*Hukum yang kedua*, pengharaman jual beli kucing, sebagaimana ditunjukkan pada hadits shahih lagi jelas yang diriwayatkan oleh Jabir, dan beliau juga berfatwa sesuai kandungan hadits tersebut. Sebagaimana Qasim bin Ashbagh meriwayatkan, dia berkata, Muhammad bin Wadhdhah menceritakan kepada kami dia berkata, Muhammad bin Adam menceritakan kepada kami dia berkata, Abdullah bin Al-Mubarak menceritakan kepada kami dia berkata, Hammad bin Salamah menceritakan kepada kami, dari Abu Az-Zubair, dari Jabir bin Abdullah, bahwa beliau tidak menyukai harga penjualan anjing dan kucing.

Abu Muhammad berkata, ini adalah fatwa Jabir bin Abdullah, bahwa beliau tidak menyukainya sebagaimana yang diriwayatkannya, dan tidak diketahui ada di antara sahabat yang menyelishi beliau. Demikian juga fatwa Abu Hurairah ﷺ. Ini adalah pendapat mazhab Thawus, Mujahid, Jabir bin Zaid, dan keseluruhan ulama Zhahiriyah, salah satu riwayat dari Ahmad, dan merupakan pendapat yang dipilih oleh Abu bakar Abdul Azis. Pendapat inilah yang shahih karena keshahihan hadits akan hal itu, dan tidak terdapat dalil yang bertentangan dengannya, maka wajib untuk mengambil pendapat tersebut.

Al-Baihaqi berkata, "Di antara ulama ada yang memahami hadits tersebut, bahwa waktu itu ketika kucing dinyatakan sebagai hewan najis. Maka ketika Nabi ﷺ bersabda:

الْهِرَّةُ لَيْسَتْ بِنَجِسٍ

*'Kucing tidaklah najis,'*[318]

maka hukumnya terhapus dalam hal jual beli. Di antara mereka ada yang memahaminya berlaku jika kucing menjadi liar. Namun mengikuti makna lahir Sunah lebih utama. Seandainya Asy-Syafi'i mendengarkan hadits yang menerangkan hal tersebut, niscaya beliau akan berpendapat sesuai hadits tersebut insya Allah. Hanya saja para ulama tidak berpendapat demikian (mengharamkan penjualan kucing. Pent) karena mereka

---

[318] HR. Malik 1/23, Ahmad, 5/303, Abu Dawud, No. 75, At-Tirmidzi, No, 92, An-Nasa'i, 1/55, dan Ibnu Majah, No. 367, dari hadits Abu Qatadah dan *sanad*nya hasan. At-Tirmidzi, Ibnu Khuzaimah, Ibnu Hibban, No. 121, dan Al-Hakim, 1/159-160 menshahihkannya. Al-Baihaqi mengutip penshahihan Al-Bukhari, Ad-Daraquthni, dan Al-Uqaili atas hadits tersebut.

*tawaqquf* (tidak bisa memastikan) keshahihan riwayat-riwayat Abu Az-Zubair. Padahal ia telah didukung oleh riwayat Abu Sufyan, dari Jabir, dalam riwayat ini, melalui jalur Isa bin Yunus, dan Hafsh bin Ghiyats, dari Al-A'masy, dari Abu Sufyan." Demikian pernyataan beliau ﷺ.

Di antara ulama ada yang memahaminya berlaku bagi kucing yang tidak memiliki pemilik. Namun tidak tersembunyi kelemahan pada semua pemahaman ini.

## Pasal

*** Pengharaman Hasil Pelacuran**

*Hukum yang ketiga*, hasil pelacuran. Yaitu pembayaran yang diterima oleh seorang wanita pezina sebagai imbalan berzina dengannya. Rasulullah ﷺ menetapkan hukum, bahwa hal itu termasuk sesuatu yang buruk dari tinjauan manapun juga, baik dia wanita mardeka atau seorang wanita budak, terlebih lagi pelacuran di zaman mereka dilakukan oleh perempuan-perempuan budak dan bukan perempuan-perempuan merdeka. Karenanya Hindun berkata saat bai'at, "Apakah wanita merdeka akan melakukan perzinahan?"

Tidak ada perselisihan pendapat di kalangan fuqaha` bahwa wanita merdeka yang telah baligh dan berakal, bilamana memberi peluang terhadap seorang laki-laki menguasai dirinya, lalu berzina dengannya, maka laki-laki tersebut tidaklah dikenakan mahar untuk wanita. Namun, kemudian mereka berbeda pendapat pada dua permasalahan. *Pertama*, wanita merdeka yang dipaksa. *Kedua*, perempuan budak yang berzina secara suka rela.

Adapun wanita merdeka yang dipaksa untuk melakukan perzinahan, maka terdapat empat pendapat di kalangan ulama, dan kesemuanya adalah riwayat-riwayat yang dinukil secara tekstual dari Imam Ahmad.

*Pertama*, wanita tersebut berhak mendapatkan mahar, baik wanita tersebut masih gadis atau janda, baik persetubuhan tersebut pada kemaluan atau duburnya.

*Kedua*, jikalau wanita tersebut seorang janda, maka tidak diberikan mahar baginya, dan jika dia seorang gadis, maka dia berhak mendapatkan mahar. Lalu apakah wajib bagi laki-laki untuk membayar ganti rugi atas rusaknya keperawanan gadis tersebut? Terdapat dua riwayat yang disebutkan secara tekstual. Pendapat inilah yang dipilih oleh Abu Bakar.

*Ketiga*, jikalau wanita tersebut adalah mahram bagi si laki-laki maka tidak ada mahar baginya, dan jika wanita tersebut bukan mahramnya maka berhak mendapatkan mahar.

*Keempat*, bahwa siapa yang anak perempuannya diharamkan atas si laki-laki yang menzinainya, seperti ibu, anak wanita, dan saudari wanita, maka tidak ada mahar baginya. Adapun bagi yang anak wanitanya halal, seperti saudari bapak, dan saudari ibu, berhak mendapatkan mahar.

Abu Hanifah ﷺ berkata, "Tidak ada mahar bagi wanita yang dipaksa melakukan zina bagaimanapun dia, baik wanita tersebut gadis atau janda."

Dan bagi yang mengharuskan adanya mahar berkata, bahwa pemenuhan manfaat ini diperhitungkan dalam syariat dengan bayaran mahar, dan mahar tersebut tidak diharuskan bagi wanita yang merelakan dirinya, dikarenakan si wanita memberikan manfaat tersebut dengan keinginannya sehingga tidak diharuskan untuknya sesuatu. Sebagaimana jika wanita tersebut mengizinkan seseorang mencederai salah satu anggota tubuhnya.

Mereka yang tidak mengharuskan adanya mahar berkata, sesungguhnya syara' menjadikan manfaat yang dinilai dengan mahar ini hanya pada satu akad resmi atau syubhat (terdapat kesamaran). Syara' sama sekali tidak memperhitungkan nilainya pada suatu perzinahan. Mengkiaskan pelacuran dengan pernikahan adalah termasuk qiyas yang paling rusak.

Mereka berkata, syara' hanya memberikan balasan bagi kenikmatan ini berupa hukuman dan sanksi pidana. Maka tidaklah disatukan antara hal tersebut dengan jaminan berupa mahar.

Mereka berkata, kewajiban hanya diterima dari syara' melalui teks pernyataan, atau cakupan umumnya, atau makna yang tersirat, atau isyaratnya, atau makna tekstualnya. Sementara tidak ada satupun dari hal itu yang shahih dan baku dalam masalah ini. Argumentasi paling menonjol bagi mereka adalah mengkiaskan pelacuran dengan pernikahan. Namun jauh perbedaan antara keduanya.

Mereka berkata, mahar termasuk di antara kekhususan pernikahan secara lafazh maupun makna, karena itulah mahar dinisbatkan kepada pernikahan, dikatakan 'mahar nikah', dan tidak dinisbatkan kepada perzinahan, sehingga tidak dikatakan, 'mahar perzinahan.' Hanya saja Nabi ﷺ menyebutkan mahar secara mutlak dan yang beliau ﷺ maksudkan adalah akad. Sebagaimana beliau ﷺ bersabda:

إِنَّ اللهَ حَرَّمَ بَيْعَ الْخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ وَالْخِنْزِيرِ وَالأَصْنَامِ

*"Sesungguhnya Allah mengharamkan jual beli khamar, bangkai, babi, dan berhala."*[319]

Begitu pula sabdanya, *"Seseorang yang menjual seorang merdeka lalu memakan nilai penjualannya."*[320] Hadits-hadits yang serupa banyak sekali.

Ulama pendukung pendapat pertama berkata, hukum asal dari manfaat ini adalah membayarnya dengan mahar, dan syara' hanya menggugurkannya pada diri seorang pelacur, yaitu wanita yang melakukan perzinahan dengan kehendaknya sendiri. Adapun wanita yang dipaksa melakukan perzinahan, maka wanita tersebut tidak termasuk seorang pelacur. Maka tidak diperbolehkan menggugurkan ganti pemanfaatan sesuatu yang dia dipaksa untuk menyerahkannya. Sebagaimana jika seorang merdeka dipaksa untuk memenuhi segala manfaatnya, maka diharuskan untuk diberi imbalan kepadanya, dan pengganti manfaat ini secara syara' adalah mahar. Inilah intisari dari kedua pendapat tersebut.

Bagi yang membedakan antara perawan dan janda, beranggapan bahwa hubungan intim itu sama sekali tidak menghilangkan apapun dari diri seorang janda, dan telah cukup bagi pelakunya apa yang ditetapkan syara' berupa sanksi atas perbuataannya. Kemaksiatan ini, tidak terdapat – secara syara'-pemberian imbalan berupa harta yang dibebankan kepada pelakunya, untuk diserahkan kepada si wanita, berbeda dengan seorang gadis. Karena dia telah merenggut keperawanannya, maka diharuskan untuk memberikan ganti atas sesuatu yang telah dia hilangkan. Maka tindak kejahatan ini dikenakan denda atas pelakunya secara keseluruhan. Hendaknya dia mengganti apa yang telah dihilangkannya daripada bagian manfaat. Sedangkan manfaat mengikuti bagian dalam hal jaminan. Sebagaimana manfaat tersebut mengikutinya dalam peniadaannya dari gadis yang menyerahkan dirinya secara suka rela.

Bagi yang membedakan antara wanita-wanita semahram dengan selainnya, beranggapan bahwa pengharaman mereka (wanita mahram) adalah pengharaman yang berkelanjutan terus menerus, dan wanita-wanita tersebut bukanlah obyek untuk melakukan hubungan intim secara syar'i.

---

[319] Muttafaq 'alaihi dari hadits Jabir dan telah disebutkan sebelumnya.

[320] HR. Al-Bukhari, 4/346- 347, Kitab Al-Buyu', Bab dosa orang yang menjual orang merdeka, dari hadits Abu Hurairah dia berkata, Rasulullah ﷺ bersabda, "Ada tiga golongan saya adalah lawan mereka pada hari kiamat; seseorang yang berbaiat kepadaku lalu dia berkhianat, seseorang yang menjual orang merdeka lalu memakan harga penjualannya, dan seseorang yang menyewa seorang pekerja lalu pekerja tersebut menunaikan tugasnya namun upahnya tidak diserahkan." Pada *sanad*nya terdapat Yahya bin sulaim Ath-Thaa`ifi, Al-Hafizh berkata dalam *At-Taqrib*, "Shaduq, dan hafalannya buruk."

Maka pembayaran manfaat ini bagi wanita-wanita tersebut kedudukannya sama dengan perbuatan liwath (homoseks). Maka tidaklah diharuskan adanya mahar. Ini adalah pendapat Asy-Sya'bi. Hal ini berbeda dengan pengharaman dari tinjauan ipar. Sebab pengharaman tersebut adalah sesuatu yang datang kemudian dan bisa saja hilang.

Penulis Kitab *Al-Mughni* berkata, "Demikianlah sepatutnya hukum yang berlaku bagi seorang wanita yang diharamkan dari sisi persusuan. Sebab sifatnya juga adalah juga merupakan sesuatu yang datang kemudian."

Bagi yang membedakan antara wanita-wanita mahram dan yang anaknya diharamkan, dan wanita yag tidak diharamkan anaknya, sepertinya menganggap bahwa wanita yang anaknya tidak diharamkan, pengharamannya lebih ringan daripada wanita yang diharamkan anaknya, maka serupa dengan pengharaman yang datang kemudian.

Jika ada yang berkata, "Apakah hukum wanita yang dipaksa melakukan hubungan intim pada bagian duburnya, atau seorang wanita budak yang suka rela melakukan hal itu?"

Dijawab, ia lebih patut lagi untuk tidak diharuskan untuk dibayar maharnya. Perbuatan ini mirip liwath (homoseks) yang tidak wajib padanya mahar menurut kesepakatan ulama.

Sehubungan masalah ini telah terjadi perbedaan pendapat di antara syaikh; Abu Al-Barakaat Ibnu Taimiyah dan Abu Muhammad bin Qudamah. Abu Al-Barakaat berkata dalam kitabnya *Al-Muharrar*, "Wajib diberikan mahar sepadan bagi wanita yang disetubuhi atas dasar syubhat (kesamaran) akad, dan wanita yang dipaksa melakukan perzinahan pada kemaluan maupun dubur." Sementara Abu Muhammad dalam *Al-Mughni* berkata, "Tidak diwajibkan mahar bagi yang melakukan persetubuhan pada bagian dubur, dan juga bagi perbuatan liwath (homoseks), karena syara' sama sekali tidak menyinggung perihal imbalannya, dan juga tidak dikategorikan menghilangkna sesuatu. Maka hukumnya sama dengan mencium dan melakukan hubungan pada selain kemaluan." Pendapat inilah yang dipastikan benar, karena perbuatan ini tidak dinilai sedikitpun oleh syara', dan tidak pula ditentukan baginya mahar dari sisi apapun. Mengkiaskannya kepada hubungan intim pada kemaluan termasuk qiyas yang paling rusak. Bagi yang berpendapat seperti itu menjadi keharusan baginya mewajibkan mahar untuk laki-laki yang disenggamahi laki-laki lain atas dasar liwath (homoseks). Padahal tidak seorangpun yang mengatakan seperti ini.

# Pasal

*** Apakah Ada Mahar bagi Perempuan Budak yang Berzina Secara Suka Rela?**

Adapun masalah kedua, yaitu hamba sahaya wanita yang menyerahkan dirinya berzina, apakah diharuskan pemberian mahar? Terdapat dua pendapat. *Pertama*, wajib. Ini adalah pendapat Asy-Syafi'i dan mayoritas ulama madzhab Hambali. Mereka berkata, dikarenakan manfaat ini adalah milik orang lain, maka tidaklah ganti ruginya gugur secara gratis. Sebagaimana jika wanita budak tersebut mengizinkan untuk dipotong salah satu bagian tubuhnya.

Pendapat yang benar dan pasti adalah tidak ada mahar baginya. Inilah dia pelacur yang telah dilarang oleh Nabi ﷺ untuk menerima maharnya. Beliau ﷺ mengabarkan bahwa maharnya adalah sesuatu yang buruk. Di mana beliau ﷺ menyamakan hukumnya dengan hukum harga penjualan anjing, dan upah pedukunan. Perempuan budak masuk dalam cakupan hukum ini lebih dahulu, maka tidak diperbolehkan mengkhususkan wanita budak dari keumuman larangan beliau ﷺ. Perempuan-perempuan budaklah yang dikenal sebagai pelacur pada masa dahulu. Kepada mereka dan juga majikan-majikan mereka Allah Ta'ala menurunkan firman-Nya:

وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا

*"Dan janganlah kamu paksa budak-budak wanitamu untuk melakukan pelacuran, sedang mereka sendiri menginginkan kesucian."* (An-Nuur: 33)

Lalu bagaimana bisa budak-budak perempuan dikecualikan dari nash yang ditujukan kepada mereka lalu dijabarkan kepada selain mereka.

Adapun perkataan kalian bahwa manfaat tersebut adalah milik majikan mereka. Sementara si majikan tidak mengizinkan untuk diserahkan kepada orang lain.

Maka dijawab, manfaat ini dimiliki oleh majikan dengan cara memanfaatkannya sendiri, lalu majikan dapat mengambil imbalannya jika diambil orang lain melalui akad nikah atau syubhat (hubungan yang samar). Namun majikan tidaklah mendapatkan imbalan tersebut kecuali dia memberi izin kepada si budak. Sementara Allah Ta'ala dan Rasul-Nya tidak menetapkan untuk pezina imbalan apapun selain hukuman. Maka tidak ada imbalan diberikan kepada majikan si budak. Bahkan ini adalah ganti rugi yang ditiadakan oleh Allah dan Rasul-Nya. Juga penetapan imbalan atas

sesuatu yang telah diputuskan oleh pembawa syariat akan keburukannya, dan dijadikannya pada posisi harga anjing dan upah tukang tenung. Bila ia adalah imbalan yang buruk secara syara maka tidak boleh ditunaikan.

Tidak boleh dikatakan bahwa upah tukang bekam adalah upah yang buruk, namun tetap ditunaikan. Karena, manfaat bekam adalah manfaat yang diperbolehkan. Bahkan, bagi yang menyewanya diharuskan untuk menunaikan pembayarannya. Maka, di manakah kedudukan ini jika dibandingkan dengan manfaat yang buruk lagi diharamkan yang imbalannya berasal dari jenisnya, dan hukum imbalannya adalah hukum manfaat itu sendiri. Mewajibkan imbalan sebagai balasan atas kemaksiatan ini, sama seperti mewajibkan imbalan sebagai balasan *liwath* (homoseks), di mana syara' sama sekali tidak menetapkan adanya imbalan sebagai balasan atas perbuatan ini.

Jika ada yang berkata, syara' telah menetapkan adanya imbalan atas hubungan intim pada kemaluan, dan ia adalah mahar secara garis besarnya, berbeda dengan liwath (homoseks).

Kami jawab, syara' hanya menetapkan imbalan jika telah memenuhi sebuah akad pernikahan, atau akad syubhat (samar). Syara' tidaklah menetapkan adanya imbalan jika dilakukan melalui sebuah perzinahan murni tanpa ada kesamaran padanya.Wabillahit-taufiq.

Tidak dikenal sama sekali dalam Islam bahwa seorang laki-laki yang berzina membayar mahar terhadap wanita yang dizinahinya, dan tidak disangsikan lagi bahwa kaum muslimin menganggap perbuatan ini sebagai sesuatu yang buruk, juga di sisi Allah Ta'ala sebagai suatu perbuatan keji.

## Pasal

### * Apa yang Dilakukan Perempuan Pezina Terhadap Hasil Usahanya Apabila Dia Mengambilnya Kemudian Bertobat?

Jika dikatakan, "Lalu apakah yang akan anda katakan mengenai hasil perempuan pelacur jika dia telah menerimanya, kemudian perempuan tersebut bertaubat, apakah diharuskan bagi perempuan itu mengembalikan hasil pelacuran yang telah diterimanya kepada para pemiliknya, ataukah bisa dipergunakan olehnya, atau dia bersedekah dengan hasil tersebut?"

Dijawab, masalah ini didasarkan pada salah satu dari beberapa kaidah agung dalam agama Islam, yaitu; jika seseorang menerima harta melalui jalur yang tidak dibenarkan oleh syara', lalu orang itu hendak berlepas diri

dari harta terebut, apabila harta yang berada padanya telah diambilnya tanpa keridhaan si pemilik harta, dan dia tidak menunaikan gantinya, maka dia harus mengembalikan harta tersebut. Jika tidak memungkinkan pengembaliannya, maka dia membayarkan hutang si pemilik harta tersebut yang diketahuinya, dan jika hal itu juga tidak memungkinkan, maka dia mengembalikannya kepada ahli warisnya. Apabila hal itu tidak pula memungkinkan, maka dia dapat bersedekah dengan harta tersebut atas nama si pemiliknya. Apabila si pemilik harta telah memilih pahalanya pada hari kiamat, maka pahala tersebut baginya. Tetapi jika dia menolak kecuali mengambil amal kebaikan orang yang mengambil hartanya, maka orang yang mengambil akan menunaikannya dari amal kebaikannya senilai harga tersebut, sedangkan pahala sedekah akan jatuh kepadanya, sebagaimana telah shahih diriwayatkan dari shahabat ﷺ.

Jika harta yang diambil atas keridhaan pemiliknya, dan telah ditunaikan imbalannya yang haram, seperti imbalan atas khamar atau babi, atau perzinahan, atau perbuatan keji lainnya, maka pada keadaan ini tidak diharuskan mengembalkan harta tersebut kepada si pemiliknya. Karena dia memberikannya atas kehendaknya dan telah menunaikan imbalan haram atasnya. Tidak boleh dikumpulkan untuknya antara pengganti dan yang digantikan, sebab hal itu berarti membantunya di atas dosa dan kejahatan, serta memudahkan para pelaku maksiat melakukan kemaksiatan. Apa gerangan yang dikehendaki seorang pezina dan pelaku perbuatan keji jika dia mengetahui akan meraih keinginannya lalu mendapatkan kembali hartanya. Ini adalah perkara yang mana syariat dijaga untuk dikatakan telah mendatangkan hal seperti itu, serta tidak berkata seperti itu, dan ia mencakup penyatuan kezhaliman, kekejian, dan khianat.

Di antara keburukan yang amat buruk, seorang pezina memberikan bayaran kepada wanita yang dizinahinya, kemudian dia menarik kembali harta yang diberikannya dengan paksa. Keburukan ini sesuatu yang telah terpatri dalam sanubari setiap orang yang berakal. Tak ada pula satu syariat pun yang datang membawanya. Hanya saja tidak baik bagi yang menerimanya untuk memakannya. Bahkan, harta tersebut adalah harta yang buruk sebagaimana diputuskan Rasulullah ﷺ. Akan tetapi, keburukannya disebabkan buruknya sumbernya, bukan karena kezhaliman yang diambil darinya. Maka, jalan untuk berlepas diri dari harta tersebut dan sebagai penyempurna taubat adalah mensedekahkannya. Jika dia membutuhkannya, maka dibolehkan baginya mengambil sekadar kebutuhannya, lalu selebihnya disedekahkan.

Inilah hukum yang berlaku bagi hasil kerja yang buruk karena buruknya imbalannya, baik berupa dzat maupun manfaat. Namun, penetapan keburukannya tidak berkonsekuensi kewajiban mengembalikannya kepada pemiliknya. Karena, Nabi ﷺ menetapkan buruknya upah tukang bekam, namun beliau ﷺ tidak mengharuskan mengembalikannya kepada yang memberikannya.

Jika ada yang berkata, seorang yang menyerahkan hartanya sebagai imbalan atas sesuatu yang haram, sungguh telah memberikan sesuatu yang tidak boleh diberikan. Bahkan, syara' telah membekukan haknya dalam hal itu. Maka pengambilan ini tidak berlaku sebagaimana mestinya. Sehingga keberadaannya sama seperti tidak adanya. Oleh karena itu, harus dikembalikan kepada pemiliknya. Sebagaiman jika seseorang yang sedang sakit memberi bantuan sesuatu kepada ahli warisnya, atau kepada orang selain keluarganya, namun melebihi kadar sepertiga hartanya, atau seseorang yang sedang dibekukan hartanya mengeluarkan sumbangan berupa uang maupun selainnya, atau seseorang yang dalam keadaan butuh mendermakan jatah makannya, atau lain sebagainya. Inti dari permasalahannya, dia seorang yang diisolir oleh syara' dalam pemberian ini, maka apa yang diberikannya harus dikembalikan.

Dijawab, ini adalah bentuk pengkiasan yang rusak. Karena pemberian dalam bentuk-bentuk di atas adalah sumbangan murni, tidak ada ganti rugi. Syara' melarang melarang seseorang melakukannya karena terkait dengan hak orang lain, atau hak dirinya yang lebih didahulukan daripada hak selainnya. Adapun pembahasan kita, di mana dia telah mendapatkan imbalan atas hartanya berupa suatu manfaat, atau membinasakan benda yang haram. Maka sungguh dia telah mengambil harta yang haram dan menyerahkan harta yang haram pula. Berarti dia telah menunaikan apa yang tidak boleh ditunaikan dan mengeluarkan padanya apa yang tidak boleh dikeluarkan. Penerima telah mengambil harta yang haram, dan pemberi telah menunaikan imbalan yang haram. Maka keputusan yang adil adalah mengembalikan apa yang telah dipertukarkan itu. Hanya saja terkadang tidak mungkin mengembalikan salah satunya. Pada kondisi demikian tidak wajib mengembalikan yang satunya tanpa dikembalikan pula tukarannya. Namun benar, sekiranya khamar masih sebagaimana adanya dan belum binasa, atau harta telah diserahkan tapi belum digunakan, maka wajib mengembalikan harta itu pada kedua kasus. Sama seperti akad-akad batil lainnya bila tidak langsung terjadi serah terima.

Jika ada yang berkata, "Pengaruh apakah yang dihasilkan oleh serah terima yang haram ini sehingga mesti dihormati dan dihargai. Padahal

sudah diketahui, menerima sesuatu yang tidak boleh diterima sama seperti tidak pernah terjadi serah terima. Sebab sesuatu yang terlarang menurut syariat sama seperti yang terlarang menurut indrawi. Dengan demikian, seseorang yang menerima harta tersebut, berarti dia telah menerimanya tanpa alasan yang benar, maka apakah diharuskan baginya untuk mengembalikannya kepada pemberinya?"

Jawabnya, orang yang memberi juga telah mengambil gantinya, dan dia telah memberi imbalan atas manfaat yang didapatkannya menurut cara tidak benar. Kedua orang yang bertransaksi itu telah bersekutu dalam menyerahkan apa yang tidak boleh bagi keduanya untuk diserahkan, dan mengambil apa yang bukan hak mereka. Keduanya sama-sama bemaksiat kepada Allah Ta'ala. Lalu bagaimana salah satu di antara keduanya diberi pengkhususan dengan dikumpulkan untuknya antara pengganti dan yang diganti. Lalu pihak satunya tidak diberi apa-apa?

Jika ada yang berkata, "Dia telah menghilangkan manfaat bagi dirinya sendiri berdasarkan kehendaknya sendiri."

Dijawab, pihak satunya juga telah menghilangkan imbalan bagi dirinya atas kehendaknya sendiri. Tidak ada perbedaan antara keduanya. Ini cukup jelas dan segala puji hanya milik Allah Ta'ala.

Syaikh kami tidak memiliki komentar (tawaqquf) berkaitan dengan kewajiban pengembalian imbalan atas manfaat yang diharamkan ini kepada pemberinya atau mensedekahkannya, seperti dalam kitab beliau *Iqtidha` Ash-Shirath Al-Mustaqim li-Mukhalafah Ashhabil-Jahiim,* beliau berkata, "Para pezina, penikmat lagu dan nyanyian, telah memberikan harta ini atas kerelaan mereka. Lalu mereka telah mengambil pula ganti atas harta itu berupa manfaat yang diharamkan. Pengharaman pada perkara tersebut bukan karena hak mereka, melainkan hak Allah Ta'ala. Manfaat ini telah luput dengan sebab berpindah tangan. Sementara kaidah-kaidas dasar syara' mengharuskan apabila harganya dikembalkan, maka barangnya juga dikembalikan. Apabila pemberi upah tidak memungkinkan baginya mengembalikan manfaat yang diambilnya, maka harta yang diberikannya sebagai upah tidak juga dikembalikan kepadanya. Seseorang yang telah diambil darinya suatu manfaat akan mendapatkan mudharat bila mengambil kembali manfaat tersebut dan sekaligus imbalannya. Berbeda jika imbalan tersebut berupa khamar atau bangkai. Karena barang ini tidak mengakibatkan kerugian ketika kehilangannya. Bahkan jika barangnya masih ada dalam kepemilikannya, maka kita pun akan memusnahkan barang tersebut darinya. Sedangkan manfaat lagu dan nyanyian walau tidak dapat dimusnahkan, namun tetap telah mengakibatkan kerugian bagi yang meng-

ambilnya, karena bisa saja dia menggunakan manfaat itu pada perkara lain. Maksudku, bisa saja dia menggunakan kekuatan yang dimilikinya untuk menikmati lagu tersebut, untuk urusan lain yang bermanfaat baginya."

Kemudian beliau menyebutkan pertanyaan untuk dirinya sendiri, "Dikatakan, berdasarkan hal ini, sepatutnya kalian memutuskan untuknya apabila dia menuntut penyerahan." Lalu beliau menjawab pertanyaan ini seraya berkata, "Jawabnya, kami sama sekali tidak memerintahkan untuk menyerahkannya dan mengembalikannya. Sama halnya transaksi-transaksi kaum kafir yang diharamkan. Karena jika mereka masuk Islam seelum memiliki barang haram tersebut, maka tidak dianggap sebagai miliknya. Sedangkan jika mereka masuk Islam setelah memiliki barang (haram) tersebut maka tidak divonis untuk mengembalikanya. Hanya saja seorang muslim diharamkan menerima upah ini, karena seorang muslim berkeyakinan upah ini haram, berbeda halnya dengan seorang kafir. Karena itulah, apabila dia meminta upah pembayaran tersebut, maka kita akan berkata kepadanya, 'Anda telah melampaui batas, karena anda telah mempergunakan kekuatan anda pada perkara yang diharamkan, maka tidak diputuskan untuk anda upah tersebut.' Apabila dia telah mengambilnya dan yang menyerahkan harta ini berkata, 'Putuskan agar harta ini dikembalikan kepadaku, karena aku memberikan harta ini kepadanya sebagai imbalan atas suatu manfaat yang diharamkan.' Maka kami katakan, 'Anda telah menyerahkannya dalam suatu tukar menukar yang anda sendiri meridhainya. Jika engkau minta harta tersebut maka kembalikan kepadanya manfaat yang telah engkau ambil darinya, selama hal itu masih bermanfaat bila dikembalikan kepadanya." Beliau berkata, "Walau makna lahir dari qiyas adalah mengembalikannya, karena upah tersebut diterima dari suatu transaksi yang rusak."

### * Apakah Orang yang Membawa Khamar, Bangkai, atau Babi untuk Nashara, Berhak Mendapatkan Upah?

Ahmad telah menyebutkan secara tekstual riwayat Abu An-Nashr, tentang seseorang yang membawa khamar, babi, atau bangkai kepada seorang Nashrani, "Saya membenci memakan upah kerjanya. Akan tetapi bagi para buruh pengangkutnya tetap diberikan upah. Jika pemiliknya adalah seorang muslim, maka lebih dibenci lagi." Lalu para ulama madzhab Hambali berbeda pendapat berkaitan dengan pernyataan ini dan melahirkan tiga metode penjabaran:

*Pertama*, memberlakukannya secara tekstual, dan bahwa permasalahannya hanya merupakan satu riwayat. Ibnu Abi Musa berkata, "Ahmad

membenci seorang muslim menerima upah untuk dirinya dengan membawakan bangkai atau babi kepada seorang nashara. Jika dia melakukanya, lalu diberikan upah kerja baginya, maka apakah dia boleh menerimanya atau tidak? Terdapat dua pandangan. Pandangan paling tepat, bahwa dia tidak menerimanya, namun mensedekahkannya Demikianlah yang disebutkan oleh Abul Hasan Al-Amidi, beliau berkata, 'Apabila seorang muslim meminta upah untuk dirinya dari seseorang atas pekerjaannya membawakan khamar, babi, atau bangkai, maka hukumnya *makruh* (tercela), sebagaimana teks pernyataan Imam Ahmad. Ini adalah makruh dalam konteks haram. Sebab Nabi ﷺ telah melaknat pembawanya. Apabila hal tersebut terjadi, maka diberikan upah kerja baginya. Karena tidak terlarang memberikan upah kerja baginya walau kerjanya sesuatu yang haram, seperti upah tukang bekam." Ulama pendukung pandangan ini telah menegaskan bahwa seseorang berhak menerima upah kerja meski pekerjaannya adalah sesuatu yang diharamkan baginya menurut pendapat yang benar.

*Kedua*, menafsirkan riwayat ini menyelisihi lahirnya, lalu permasalahan dijadikan sebagai satu riwayat, yaitu bahwa sewa menyewa ini tidak sah. Ini adalah metode Al-Qadhi dalam *Al-Mujarrad*, dan ia adalah metode yang lemah. Beliau telah meninggalkan metode tersebut pada kitab-kitabnya yang belakangan. Adapun kitab *Al-Mujarrad* beliau tulis lebih awal.

*Ketiga*, memahami permasalahan ini dalam dua riwayat (konteks). *Pertama*, bahwa penyewaan ini adalah sah dan pekerja berhak mendapatkan upah, namun makruh ditinjau dari segi pekerjaan dan upahnya. *Kedua*, penyewaan ini tidak sah, dan pekerja tidak berhak mendapatkan upah meski membawakannya. Ini didasarkan kepada qiyas perkataan beliau dalam masalah khamar, yaitu tidak diperbolehkan menyimpannya, dan diharuskan menumpahkannya. Pada riwayat Abu Thalib, jika seseorang masuk Islam dan dia memiliki khamar atau babi, khamar tersebut harus di tumpahkan, dan babinya harus dilepaskan, dan keduanya diharamkan atasnya, apabila dia membunuh babi tersebut tidaklah mengapa. Ahmad telah menegaskan bahwa tidak diperbolehkan menyimpannya. Karena beliau telah menyebutkan pernyataan pada riwayat Ibnu Manshur, "Terlarang menawarkan diri untuk mendapatkan upah dari menjaga kebun anggur milik seorang nashrani. Karena asal hal itu kembali kepada khamar. Kecuali jika diketahui ia diperjualbelikan untuk selain khamar." Di sini beliau melarang seseorang makan gaji untuk membawa khamar. Ini adalah metode Al-Qadhi dalam *Ta'liq* karyanya. Ini adalah pendapat sebagian besar ulama madzhab Hambali.

Namun pendapat yang dipertahankan oleh mereka adalah riwayat terdahulu, yaitu sewa menyewa tidak sah, pekerja tidak berhak atas upah, dan tidak diputuskan untuknya. Ini adalah mazhab Malik, Asy-Syafi'i, Abu Yusuf, dan Muhammad. Hal ini jika seseorang disewa untuk membawa khamar tersebut ke rumah si penyewa untuk diminum, atau untuk memakan babi, atau secara mutlak. Adapun jika dia disewa untuk membawanya dengan tujuan ditumpahkan, atau untuk membawa bangkai ke padang pasir agar tidak mengganggu, maka penyewaannya diperbolehkan karena merupakan perbuatan yang diperbolehkan. Akan tetapi jika upahnya berupa kulit bangkai maka tidak dibenarkan, dan berhak menuntut upah yang sesuai. Apabila kulit tersebut telah dia pisahkan dari bangkainya, dan dia telah mengambilnya, maka dia diharuskan mengembalikannya kepada pemiliknya. Inilah pendapat syaikh kami, yang juga merupakan mazhab Malik, dan sepertinya juga merupakan mazhab Asy-Syafi'i.

Adapun mazhab Abu Hanifah ﷺ, mazhab beliau sama dengan riwayat yang pertama, bahwa penyewaan tersebut sah dan upahnya juga diberikan. Sandaran beliau dalam pendapat itu, jika penyewaan membawa itu bersifat mutlak, maka yang berhak bukanlah membawa khamar itu sendiri, maka menyebutkannya atau tidak menyebutnya sama saja, dan dia dapat membawa sesuatu selain khamar, seperti cuka dan minyak. Demikian beliau katakan jika seseorang menyewakan kediamannya atau tokonya untuk dijadikan sebagai gereja, atau sebagai tempat penjualan khamar. Abu Bakar Ar-Razi berkata, "Tidak ada perbedaan menurut Abu Hanifah antara dia mensyaratkan akan dijual pada tempat tersebut khamar ataukah tidak dipersyaratkan namun dia telah mengetahui di tempat tersebut akan diperjualbelikan khamar, penyewaan tersebut tetap sah. Disebabkan dia tidak memiliki hak dengan transaksi sewa tersebut untuk melakukan hal-hal ini, walau dia mempersyaratkannya. Sebab bisa saja dia tidak menjual khamar padanya atau tidak menjadikannya sebagai gereja. Namun si penyewa harus membayar sewa dengan diserahkannya rumah itu pada waktu yang telah disepakati. Apabila dia tidak berhak melakukan hal-hal ini, maka menyebutkannya atau tidak adalah sama saja. Sebagaimana halnya jika dia menyewa sebuah rumah untuk dijadikan tempat tidur dan untuk ditinggali, maka upah wajib diserahkannya, walau dia tidak melakukan hal itu.

Begitu pula beliau berkata tentang seseorang disewa untuk membawa khamar, atau bangkai, atau babi, maka upahnya sah, karena tidak ada kemestian bahwa dia membawa khamar, bahkan jika seandainya dia membawa gantinya berupa air perasan buah (*'ashiir*) dia berhak mendapatkan

upah. Menurut mereka penyebutan apa yang akan dibawa itu merupakan hal yang sia-sia. Bahkan menyebutkannya sama kedudukannya dengan sewa menyewa yang mutlak (tidak menyebutkan pekerjakan secara terperinci). Sementara seewa menyewa yang mutlak menurut beliau adalah sesuatu yang diperbolehkan. Meski menurut dugaan kuat orang yang menyewa bermaksiat pada Allah Ta'ala karenanya. Sebagaimana beliau memperbolehkan menjual perasan anggur bagi yang menjadikannya sebagai khamar. Tetapi kemudian beliau tidak menyukai menjual senjata pada saat fitnah. Beliau berkata, "Karena senjata adalah alat untuk berperang dan tidak dapat dipergunakan untuk hal lainnya."

Seluruh fuqaha menyelisihi beliau dalam *muqaddimah* (asas pemikiran) yang pertama. Mereka berkata, sesuatu yang *muqayyad* (diberi batasan tertentu,pent) tidaklah sama dengan sesuatu yang mutlak. Bahkan manfaat yang telah disepakati dalam transaksi itulah yang berhak digunakan, maka manfaat tersebut yang dibayar, sementara manfaat tersebut adalah manfaat yang diharamkan, walau yang menyewanya menempatkan selainnya sebagai gantinya. Mereka juga memberi kelaziman jika seseorang menyewa tempat untuk dijadikan sebagai masjid, sungguh dia tidak diharuskan melakukan hal yang telah disepakati pada transaksi sewa tersebut. Bersamaan dengan ini, beliau (Abu Hanifah) telah membatalkan penyewaan ini, karena ia mengharuskan adanya perbuatan shalat, dan ini tidak berhak dia lakukan dengan sebab akad sewa menyewa.

Ulama pengikut mazhab Ahmad dan Malik mengemukakan sanggahan pada muqaddimah (asas pemikiran) yang kedua. Mereka berkata, "Apabila seseorang memiliki dugaan kuat bahwa penyewa memanfaatkannya untuk perkara haram, maka sewa menyewa itu diharamkan, karena Nabi ﷺ telah melaknat seorang yang memeras perasan untuk khamar, dan yang meminta untuk dilakukan perasan tersebut. Pembuat perasan hanya melakukan perasan buah. Akan tetapi ketika dia mengetahi bahwa yang memintanya melakukan perasan tersebut akan membuat khamar, dan dia memeraskannya untuknya, maka dia juga berhak mendapatkan laknat.

Mereka berkata, di samping itu, sesungguhnya perbuatan ini adalah tolong menolong dalam perbuatan yang dimurkai dan dibenci Allah Ta'ala, yang Allah melaknat pelakunya. Maka kaidah-kaidah syar'i dan juga kaidah-kaidah beliau menunjukkan pengharamannya dan batilnya transaksi tersebut. Tambahan uraian ini akan diulas membahas hukum beliau ﷺ tentang pengharaman jual beli *al-iinah* (salah satu jenis riba) dan ancaman yang diberikan atas jual beli tersebut.

Syaikh kami berkata, metode yang paling sesuai adalah metode Abu Musa. Yaitu, tetap diberikan upah baginya walau manfaatnya haram. Akan

tetapi dia tidak boleh memakannya. Beliau berkata, dan metode inilah yang lebih dekat kepada maksud Imam Ahmad, dan juga lebih sesuai dengan qiyas. Hal itu dikarenakan Nabi ﷺ melaknat pembuat perasan khamar dan yang memintanya, yang membawanya, serta penadahnya. Pembuat perasan dan yang membawanya, keduanya telah melakukan kerja atas suatu manfaat yang wajib untuk mendapatkan upah, dan manfaat itu sendiri tidaklah haram. Namun menjadi haram disebabkan tujuan yang meminta untuk memerasnya dan yang menadahnya. Ini sama dengan seseorang menjual anggur kepada orang yang akan menjadikannya khamar. Lalu air perasan anggur dan khamar tersebut menghilang di tangan pembeli. Maka harta si penjual tidak hilang secara gratis, melainkan harus diberikan nilai gantinya. Karena pengahraman memanfaatkan khamar tersebut hanyalah ditinjau pada sisi si penyewa bukan ditinjaun kepada orang yang disewa. Seandainya orang disewa membawanya untuk ditumpahkan, atau untuk membuangnya ke padang pasir karena takut mengganggu, niscaya hal tersebut diperbolehkan.

Kemudian, kami mengharamkan upah tersebut baginya dikarenakan hak Allah Ta'ala, bukan karena hak yang memberi upah atau pembelinya. Berbeda halnya jika seseorang yang disewa untuk melakukan perzinahan, liwath (homoseks), membunuh, dan mencuri. Karena perbuatan ini sendiri diharamkan bukan hanya disebabkan oleh tujuan si pemberi upah. Ini sama seperti seseorang menjual bangkai atau khamar, sungguh harganya tidak diputuskan untuknya, sebab bendanya sendiri yang diharamkan. Demikian pula, imbalan atas manfaat yang diharamkan ini tidak diputuskan untuknya.

Syaikh kami berkata, sewa menyewa seperti ini-yakni penyewaan untuk mebawa khamar dan bangkai- tidak dikatakan sah secara mutlak dan tidak pula dikatakan rusak secara mutlak. Bahkan dikatakan, bahwa transaksi tersebut sah ditinjau sisi penyewa, dalam arti bahwa dia diharuskan mengeluarkan imbalan atau ubah. Tetapi rusak ditinjau dari sisi orang disewa, dalam arti bahwa diharamkan baginya memanfaatkan upah tersebut. Dalam syariat Islam terdapat beberapa kasus yang serupa.

Beliau berkata, "Teks perkataan Imam Ahmad tidaklah bertentangan dengan masalah larangan menjaga kebun anggur orang nashara. Karena kami melarang perbuatan ini dan juga imbalannya. Lalu kami menetapkan baginya sewanya."

Beliau berkata, "Jika hal ini tidak dilakukan, maka hal ini akan memberi manfaat yang amat besar bagi para pelaku kemaksiatan. Sebab semua yang mereka upah mengerjakan pekerjaan yang membantu mereka dalam

kemaksiatan, mereka telah meraih apa yang diinginkan, namun mereka tidak memberikan imbalan apapun kepadanya, dan bahkan diharuskan untuk mengembalikan semua pembayaran yang telah diterima dari mereka, maka ini adalah bantuan paling besar bagi para pelaku maksiat itu. Mereka sama sekali tidak layak untuk mendapatkan bantuan atas perbuatan itu. Berbeda dengan seseorang yang menyerahkan kepada mereka suatu pekerjaan tidak ada nilainya sama sekali, seperti seorang wanita pelacur, penyanyi, wanita yang disewa untuk menangisi mayit. Sama sekali tidak diputuskan upah untuk mereka. Apabila mereka menerima imbalan, apakah diharuskan bagi mereka untuk mengembalikannya, ataukah bersedekah dengan harta tersebut? Penjelasan masalah ini sudah dikemukakan sebelumnya dengan tuntas. Kami sudah paparkan bahwa pendapat yang benar adalah tidak diharuskan mengembalikan harta tersebut kepada mereka, dan juga tidak baik bagi mereka memakannya. Hanya Allah pemberi taufiq kepada kebenaran.

## Pasal

### * Pengharaman Upah Tukang Tenung (Hulwaan *Al-Kaahin*)

*Hukum yang kelima*, upah seorang tukang tenung (peramal). Abu Umar bin Abdul Barr berkata, "Tidak ada perselisihan bahwa maksud upah tukang tenung (hulwaan Al-Kaahin) adalah harta yang diberikan sebagai imbalan atas tukang tenung (peramal). Ini termasuk memakan harta dengan cara batil. Kata 'hulwaan' dalam bahasa adalah 'pemberian.' Al-Qamah berkata:

*Siapakah orang yang aku berikan*
*kepadanya (ahluuhu) tunggngan dan untaku*
*Lalu dia menyampaikan dariku syair*
*apabila si penggubahnya telah wafat."*[321]

Pengharaman upah seorang tukang tenung sebagai isyarat atas haramnya upah seorang ahli nujum, tukang ramal, dan pengundi yang merupakan saudara kandung perjudian, pengundi dengan tongkat, paranormal, peramal, dan selain mereka dari kalangan yang dimintai kabar-kabar akan perkara-perkara gaib. Nabi ﷺ telah melarang mendatangi para tukang tenung. Beliau ﷺ telah mengabarkan bahwa:

---

[321] Kumpulan sya'ir Al-Qamah, hal. 131, dan Al-Lisan Al-Jalaa. Dikutip dari Ibnu Barri bahwa dia meriwayatkan dari Dhabi'i Al-Burjami.

مَنْ أَتَى عَرَّافًا فَصَدَّقَهُ بِمَا يَقُوْلُ فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ ﷺ

*"Barang siapa mendatangi seorang tukang ramal lalu membenarkan ucapannya maka sunguh dia telah kafir terhadap yang diturunkan kepada beliau ﷺ."*[322]

Tidak disangsikan lagi bahwa beriman dengan segala yang diturunkan kepada Muhammad ﷺ dan kepada apa yang mereka datangkan tidak akan bertemu pada hati seseorang. Walaupun salah seorang di antara mereka terkadang akan berkata benar, akan tetapi kebenarannya ditinjau dari kedustaannya, merupakan perbandingan sesuatu yang sangat sedikit dengan yang sangat banyak. Syetan yang mendatangi tukang tenung membawa kabar-kabar tersebut haruslah sesekali berkata yang benar agar kaum manusia menjadi terpedaya. Lalu syetan menebar fitnah kepada mereka dengan kabar yang benar tersebut.

Sebagian besar kaum manusia menyambut mereka dan beriman kepada mereka, terlebih bagi yang akal pikirannya lemah, seperti orang-orang pandir, orang-orang yang bodoh, kaum wanita, penduduk pedalaman, dan mereka yang tidak mengetahui hakikat keimanan. Mereka inilah yang terfitnah dengan para tukang tenung tersebut. Mayoritas di antara mereka berbaik sangka kepada salah satu dari para tukang tenung, walau dia seorang musyrik, kafir kepada Allah dan menampakkan hal itu. Dia menziarahinya, bernadzar kepadanya, dan memohon doanya. Kami telah melihat dan mendengar hal semacam itu sudah sangat banyak. Sebab bagi semua itu, kurang tersebarnya apa yang Allah Ta'ala utus dengannya Rasul-Nya, berupa petunjuk dan agama yang haq atas mereka itu dan orang-orang sepertinya.

وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ

*"Dan barang siapa yang Allah tidak memberikan cahaya kepadanya maka tidaklah dia memiliki cahaya."* (An-Nuur: 40)

Para sahabat ﷺ telah bertanya kepada Nabi ﷺ, "Sesungguhnya mereka sesekali menceritakan kepada kami suatu perkara, dan perkara terjadi sebagaimana yang mereka katakan." Maka, beliau ﷺ mengabarkan kepada mereka bahwa hal itu berasal dari syetan-syetan. Syetan-syetan ini menyampaikan kepada para tukang tenung satu kalimat yang benar, lalu

[322] HR. Ahmad, 2/429, dari hadits Abu Hurairah, dan *sanad*nya shahih. Al-Hakim, 1/8, menshahihkannya.

mereka menambahinya dengan seratus kedustaan,[323] maka para tukang tenung dibenarkan dengan sebab satu kalimat itu.

*** Bagian-Bagian dari Malahim (Kejadian-Kejadian Besar pada Masa Mendatang)**

Adapun para pakar malahim (mereka yang memprediksi kejadian-kejadian akan datang), maka mereka membangun semua prediksi di atas beberapa hal:

*Pertama*, kabar-kabar para tukang tenung.

*Kedua*, kabar-kabar yang mereka kutip dari kitab-kitab sebelumnya yang diwariskan di kalangan ahli kitab.

*Ketiga*, beberapa perkara yang dikabarkan oleh Nabi kita ﷺ baik secara global maupun terperinci.

*Keempat*, beberapa perkara yang dikabarkan oleh para sahabat dan generasi setelah mereka yang memiliki kemampuan menyibak tabir alam bawah sadar.

*Kelima*, bebeapa mimpi yang sering menunjukkan pada sebuah perkara yang umum dan bagian yang terperinci. Adapun yang terperinci, mereka menyebutkan kejadiannya itu sendiri, sedangkan perkara global, mereka menerangkannya berdasarkan firasat dan indikasi yang bisa benar atau ada keserupaan.

*Keenam*, berargumen dengan tanda-tanda yang ada di tingkat atas (langit), yang Allah Ta'ala jadikan sebagai pertanda, bukti, dan sebab akan kejadian-kejadian di permukaan bumi, di mana mayoritas kaum manusia tidak mengetahuinya. Karena sesungguhnya Allah ﷻ tidak menciptakan sesuatu dengan sia-sia atau percuma. Allah ﷻ telah mengaitkan antara alam atas dan alam bawah. Allah Ta'ala alam atas berpengauh kepada alam bawah dan tidak sebaliknya. Matahari dan bulan tidaklah gerhana disebabkan matinya seseorang atau hidupnya seseorang. Walaupun terjadi gerhana matahari atau bulan akibat keburukan yang terjadi di permukaan bumi. Karena inilah, Allah mensyariatkan untuk merubah keburukan tersebut ketika terjadi gerhana matahari dan bulan dengan amalan yang dapat menolak keburukan itu, berupa amalan shalat, dzikir, doa, taubat, istigfar, dan membebaskan budak. Karena hal-hal ini berkebalikan dengan sebab-sebab keburukan, dan dapat menyeimbangkannya, sehingga akan menolak segala yang akan timbul jikalau hal-hal tersebut lebih kuat.

---

[323] HR. Al-Bukhari, 10/185-186, dan Muslim, No. 2228, dari hadits Aisyah رضي الله عنها.

Dan Allah telah menjadikan pergerakan matahari dan bulah serta perbedaan alur rotasi keduanya sebagai sebab beberapa musim, yang mana musim-musim tersebut adalah sebab terjadinya panas dan dingin, musim dingin dan musim panas, serta kejadian pada keduanya yang sesuai dengan masing-masing musim tersebut. Bagi yang mencermati gerakan-gerakan keduanya, serta perbedaan letak-letak bujurnya, akan dapat berdalil dengan hal itu untuk menunjukkan apa yang terjadi pada tanaman, hewan dan selainnya. Hal ini adalah perkara yang banyak diketahui oleh para petani dan peladang. Para nahkoda kapal memiliki pengetahuan sangat akurat dalam mengambil petunjuk berdasarkan keadaan-keadaan matahari, bulan, serta bintang-bintang langit, untuk menentukan sebab-sebab keselamatan dan kebinasaan dari perputaran angin, kekuatan, dan tiupannya.

Para tabib juga mengambil petunjuk berdasarkan keberadaan matahari dan bulan untuk menunjukkan perbedaan tabiat manusia, kesiapan mereka dalam menerima perubahan, serta kesiapan mereka untuk hal-hal asing, dan lain sebagainya.

Para pencetus *malahim* memiliki perhatian sangat besar terhadap hal ini dan beberapa perkara yang diwariskan pada ahli nujum terdahulu. Kemudian mereka menyimpulkan dari semua ini beberapa qiyas (analogi) dan ketetapan-ketetapan yang serupa dengan hal-hal sebelumnya. Sunnah Allah Ta'ala pada makhluk-Nya berlangsung menurut konsekuensi hikmah-Nya. Allah Ta'ala memberi hukum atas sesuatu yang serupa dengan hukum yang menyerupainya. Hukum sesuatu adalah hukum yang semisal dengannya. Mereka telah mengupayakan segala kemampuan nalar dan daya pikir mereka untuk menyingkap hukum-hukum qadha dan qadar, berpegang kepada sebagiannya untuk menetapkan yang lainnya, menjadikan sebagiannya sebagai petunjuk terhadap yang lainnya. Allah ﷻ bagi-Nya penciptaan dan urusan. Asal penciptaan makhluk-Nya dan urusan-Nya tidaklah lepas daripada hikmah-Nya. Siapa saja yang mengerahkan kekuatan nalar dan daya pikirnya, dan mencuahkan sebagian besar waktu daripada umurnya untuk mengkaji sesuatu dari hukm-hukum alam ini dan mengetahuinya, maka dia akan memiliki pencapaian dan pengetahun serta jangkauan terhadap hal tersebut yang tidak dimiliki oleh selainnya.

Cukuplah berpegang kepada salah satu daripada bagian-bagian pengetahuan tersebut, yaitu perkara mimpi. Apabila seorang hamba telah mendalami masalah ini, dan menyempurnakan penelaahan terhadapnya, niscaya dia akan mendatangkan hal-hal yang menakjubkan. Kami serta selain kami telah menyaksikan beberapa perkara sangat mengherankan

daripada hal tersebut. Di mana penafsir mimpi akan menetapkank perkara-perkara yang saling bertautan lagi benar, cepat dan lamban. Hingga yang mendengarkannya akan berucap, "Ini adalah ilmu gaib." Padahal ia hanyalah pengetahuan yang tidak diketahui oleh selainnya, karena beberapa sebab yang hanya diketahui oleh penafsir mimpi itu sendiri, dan tersembunyi dari selainnya.

Pembawa syariat ﷺ telah mengharamkan menyelami hal itu apabila bahayanya lebih besar daripada manfaatnya, atau yang tidak ada manfaat padanya, atau yang dikhawatirkan bagi pelakunya akan terjerumus kepada perbuatan syirik. Beliau ﷺ juga mengharamkan membelanjakan harta dalam hal itu. Mengharamkan mengambil (harta tersebut) sebagai penjagaan kepada umat beliau dari perbuatan yang akan merusak keimanan atau menodainya. Berbeda dengan pengetahuan tafsir mimpi. Karena ilmu tersebut benar adanya dan bukan kebatilan. Mimpi bersandarkan kepada wahyu pada saat tertidur. Ia merupakan salah satu bagian dari kenabian. Oleh karena itu, semakin yang bermimpi dikenal jujur, maka mimpinya juga akan lebih benar, dan semakin penafsir mimpi bersifat jujur, baik, dan berilmu, niscaya tafsirannya akan lebih tepat. Berbeda dengan tukang tenung, ahli nujum, dan yang semisal dengan mereka berdua, yang memiliki bantuan dari saudara-saudara mereka di kalangan syetan. Sungguh perbuatan mereka tidaklah benar baik dari seorang yang benar dan baik sekalipun, serta tidak ada kaitanya dengan syariat sedikitpun. Bahkan mereka lebih serupa dengan tukang sihir, yangmana semakin salah seorang mereka lebih dusta, lebih banyak berbuat dosa, serta lebih jauh dari Allah, Rasul-Nya, dan agama-Nya, maka sihirnya pun akan semakin kuat dan pengaruhnya semakin hebat. Berbeda dengan ilmu syara' dan ilmu al-haq. Kapan pelakunya lebih baik, semakin jujur, dan semakin taat beragama, maka ilmunya dan pencapaiannya terhadap ilmu tersebut akan semakin sempurna. *Wabillahit-taufiq.*

## Pasal

### * Keburukan Upah Tukang Bekam

*Hukum yang keenam*, buruknya upah tukang bekam. Termasuk dalam hal ini adalah *al-faashid* (orang memotong urat untuk mengeluarkan darah), *syaarith* (orang mengiris kulit untuk mengeluarkan darah), dan semua yang pekerjaannya mengeluarkan darah. Namun, tidak termasuk dalam kategori tersebut: dokter, pemberi celak, dan dokter hewan, tidak pada lafazh maupun maknanya.

Dinukil melalui jalur shahih dari bahwa beliau ﷺ menetapkan buruknya upah tukang bekam. Beliau ﷺ menyuruh tukang untuk memberi makan hewan ternaknya atau budaknya dari upah tersebut.[324]

Dinukil juga melalui jalur shahih dari beliau ﷺ pernah dibekam dan beliau ﷺ memberi upah kepada orang yang membekamnya.[325]

Untuk menyelaraskan kedua hadits ini menjadi permasalahan bagi kebanyakan fuqaha`. Mereka menyangka larangan mengambil upah dari hasil bekam telah *mansukh* (dihapus) oleh perbuatan beliau ﷺ memberi upah tukang bekam. Di antara yang menempuh metode ini adalah Ath-Thahawi. Beliau berkata dalam berhujjah untuk menguatkan pendapat ulama Kufah tentang bolelhnya memperjualbelikan anjing dan memakan nilai penjualannya, "Ketika Nabi ﷺ memerintahkan membunuh anjing-anjing, dan kemudian beliau ﷺ bersabda, 'Apalah bagiku dengan anjing-anjing tersebut', kemudian beliau ﷺ memberi keringanan (memelihara) anjing pemburu, anjing penjaga ternak, sementara memperjualbelikan anjing saat itu dan memanfaatkannya adalah haram, dan yang membunuhnya telah melaksanakan kewajibannya dengan membunuhnya, lalu hal tersebut dihapus hukmnya, diperbolehkan menggunakannya berburu, maka hukumnya sama dengan semua jenis hewan pemburu yang diperbolehkan untuk diperjualbelikannya."

Beliau berkata, "Serupa dengan hal itu, larangan beliau ﷺ tentang upah tukang bekam. Beliau ﷺ berkata, 'Upah tukang bekam buruk.' Lalu beliau ﷺ memberi upah kepada tukang bekam, maka hal itu menghapus larangan dan pengharamannya."

---

[324] HR. Malik dari riwayat Abu Mush'ab sebagaimana dalam *Syarh As-Sunnah*, 8/18, Abu Dawud, No. 3422, At-Tirmidzi, No. 1277, Ibnu Majah, No. 2166, dan Ahmad, 5/436, dari hadits Ibnu Syihab Az-Zuhri, dari Ibnu Muhaishah, salah seorang dari bani Haritsah, dari bapaknya, ... sanadnya shahih.

Al-Hafizh Ibnu Hajar dalam *Al-Fath*, 4/377, berkata, "Para perawinya tsiqah." Sehubungan dengan masalah ini diriwayatkan juga dari hadits Jabir bin Abdullah, oleh Ahmad, 3/307 dan 381, dan *sanad*nya shahih, dan dari Rafi' bin Khudaij yang dikutip Imam Ahmad, 4/141.

[325] HR. Malik dalam Al-Muwaththa`, 2/974, Kitab Al-Isti`dzan, Bab apa-apa yang disebutkan tentang bekam dan upah tukang bekam, Al-Bukhari, 4/272, Kitab Al-Buyu', Bab penyebutan bekam, dan Bab orang yang memperlakukan urusan suatu negeri sesuai apa yang mereka ketahui, Kitab Al-Ijaarah, Bab pajak budak dan memperhatikan pajak perempuan budak, dan Bab orang yang berbicara dengan mawali budak agar mereka memberi keringanan atas pajaknya, Kitab Ath-Thibb, Bab berbekam karena penyakit, dan Muslim, No. 1577, Kitab Al-Musaaqah, Bab halalnya upah bekam, dari hadits Anas bin Malik dia berkata, Rasulullah ﷺ dibekam oleh Abu Thayyibah, dan beliau ﷺ memberinya satu sha' kurma, lalu memerintahkan para majikannya agar meringankan pajaknya.

Hal paling mudah bagi metode ini bahwa ia hanyalah sebatas klaim belaka tanpa ada dalil yang menguatkannya, hingga tidak dapat diterima. Bagaimana bisa terjadi penghapusan hukum, sementara pada hadits itu sendiri mengandung pernyataan yang meniadakannya, karena beliau ﷺ memerintahkan membunuh semua anjing, kemudian beliau ﷺ bersabda, *"Apalah bagiku dengan anjing-anjing tersebut."* Setelah itu beliau ﷺ memberi keringanan bagi mereka pada anjing pemburu.

Ibnu Umar berkata, "Rasulullah ﷺ memerintahkan untuk membunuh anjing, selain anjing pemburu, anjing penjaga kambing atau penjaga ternak."[326] Abdullah bin Al-Mughaffal berkata, "Rasulullah ﷺ telah memerintahkan kepada kami untuk membunuh semua anjing, lalu beliau ﷺ bersabda, 'Apalah bagku dengan anjing-anjing tersebut.' Kemudian beliau ﷺ memberi keringanan pada anjing pemburu dan penjaga hewan ternak.[327] Kedua hadits tersebut terdapat dalam *Ash-Shahih*. Hal ini menunjukkan bahwa keringanan pada anjing pemburu dan penjaga ternak terjadi setelah perintah untuk membunuh anjing. Anjing yang Nabi ﷺ izinkan untuk dipelihara adalah anjing yang diharamkan harga penjualannya, dan beliau ﷺ mengabarkan bahwa harga penjualannya buruk, berbeda dengan anjing yang beliau ﷺ perintahkan untuk dibunuh. Karena anjing yang diperintahkan untuk dibunuh bukanlah sesuatu yang harus dibiarkan hidup hingga umat Islam harus mengetahui penjelasan tentang harga penjualannya. Tidak ada pula kebiasaan memperjualbelikan anjing tersebut, berbeda dengan anjing yang diperbolehkan untuk dipelihara, karena keperluan tersebut menjadi sebab untuk penjelasan hukum harga penjualannya, melebihi keperluan mereka untuk mengetahui penjelasan sesuatu yang dalam kebiasaan mereka tidak diperjualbelikan, bahkan mereka telah diperintahkan untuk membunuhnya.

Di antara yang memperjelas masalah ini, bahwa beliau ﷺ telah menyebutkan empat hal yang biasanya harta benda juga dihamburkan untuk hal-hal tersebut, karena kecendrungan manusia terhadapnya. Yaitu, imbalan yang diterima seorang pelacur, tukang tenung, tukang bekam, dan harga penjualan anjing. Maka bagaimana mungkin hal ini dapat dipahami berlaku pada anjing yang kebiasaan orang tidak memperjualbelikannya, lalu dikecualikan darinya anjing-anjing yang telah menjadi kebiasaan untuk

---

326 HR. Muslim, No. 1571, Kitab Al-Musaaqah, Bab perintah membunuh anjing dan penjelasan penghapusannya.

327 HR. Muslim, No. 280, Kitab Ath-Thaharah, Bab hukum jilatan anjing, dan Abu Daud, No. 74, Kitab Ath-Thaharah, Bab berwudhu menggunakan air sisa minum anjing.

diperjualbelikan. Pemahaman ini termasuk di antara perkara yang tertolak lagi sangat jelas kemustahilannya. Apabila hal ini telah jelas, maka jelas pulalah kerusakan penyerupaan penghapusan hukum tentang buruknya upah tukang bekam, bahkan klaim penghapusan hukum ini lebih jauh lagi.

Adapun perbuatan Nabi ﷺ memberi upah kepada tukang bekam, tidaklah bertentangan dengan perkataan beliau ﷺ, "Upah tukang bekam adalah upah yang buruk." Karena beliau ﷺ sama sekali tidak mengatakan bahwa memberi upah kepada tukang bekam adalah buruk, melainkan pemberian upah tersebut bisa menjadi wajib, sunnah, atau *mubah* (diperbolehkan). Akan tetapi upah tersebut buruk ditinjau dari sisi yang menerimanya, dan buruk ditinjau dari yang memakannya, dan buruk jika ditinjau dari mata pencahariannya, namun semua ini tidak mengharuskan pengharamannya. Nabi ﷺ telah menamai bawang merah dan bawang putih sebagai dua hal yang buruk, namun beliau ﷺ membolehkan memakannya. Tidaklah perbuatan Nabi ﷺ memberi upah tukang bekam menjadikan upah tersebut halal untuk dimakan, terlebih jika dianggap memakan upah tersebut suatu yang baik, karena belilau ﷺ bersabda:

إِنِّي لَأُعْطِي الرَّجُلَ الْعَطِيَّةَ يَخْرُجُ بِهَا يَتَأَبَّطُهَا نَارًا

*"Sesungguhnya aku memberi pemberian kepada seseorang dan dia akan keluar dengan pemberian tersebut sambil tersulut api neraka."*[328]

Nabi ﷺ juga telah memberi orang-orang yang hendak dilunakkan hatinya kepada Islam, pemberian berupa harta zakat dan harta rampasan perang, sementara mereka adalah orang-orang kaya dan tidak membutuhkannya. Tujuannya agar mereka berderma dalam Islam dan ketaatan, apa yang wajib atas mereka untuk didermakan, tanpa harus mengambil harta mereka sendiri. Oleh karena itu, tidak halal bagi mereka dengan hanya mengambil saja, namun hendaknya mereka bersegera membagi-bagikannya kepada orang lain tanpa ganti apapun.

Ini adalah kaidah dasar yang telah dikenal dalam kaidah-kaidah syara', bahwa akad dan pemberian bisa menjadi sesuatu yang diperbolehkan, atau sunnah, atau wajib dari satu sisi, tetapi makruh atau haram dari sisi lainnya. Maka diharuskan bagi yang memberi agar memberi, dan diharamkan bagi yang menerima untuk menerima.

Kesimpulannya, keburukan upah tukang bekam termasuk dalam kategori jenis keburukan memakan bawang merah atau bawang putih.

[328] HR. Ahmad, 3/4, dan 16, dari hadits Abu Sa'id Al-Khudri, sanadnya hasan.

Hanya saja yang ini karena baunya yang buruk, sementara yang satunya disebabkan mata pencahariannya.

### * Mata Pencaharian Paling Baik dan Paling Halal

Jika ada yang berkata, "Lalu apakah mata pencaharian yang paling baik dan paling halal?"

Dijawab, berkaitan dengan hal ini ada tiga pendapat di kalangan ahli fiqih.

*Pertama*, mata pencaharian perdagangan.

*Kedua*, hasil keterampilan tangan langsung selain pekerjaan yang rendah seperti tukang bekam dan semisalnya.

*Ketiga*, pertanian.

Masing-masing pendapat tersebut memiliki legitimasi, baik dari hadits atau logika. Namun, pendapat yang tepat bahwa pekerjaan paling halal adalah pekerjaan yang menjadi sumber rizki Rasulullah ﷺ, yang tiada lain adalah harta rampasan perang, dan apa-apa yang diperbolehkan bagi mereka melalui lisan syara.' Pekerjaan ini telah dipuji dalam Al-Qur`an melebihi pekerjaan lainnya. Allah Ta'ala telah memberi sanjungan kepada pelakunya yang tidak diberikan kepada pelaku usaha lainnya. Karenanya Allah Ta'ala memilih usaha ini untuk sebaik-baik makhluk ciptaan-Nya, penutup para Nabi dan Rasul-Nya. Beliau ﷺ bersabda:

بُعِثْتُ بِالسَّيْفِ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ حَتَّى يُعْبَدَ اللهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيْكَ لَهُ وَجُعِلَ رِزْقِي تَحْتَ ظِلِّ رُمْحِي وَجُعِلَ الذِّلَّةُ وَالصَّغَارُ عَلَى مَنْ خَالَفَ أَمْرِي

*"Saya diutus dengan pedang menjelang Hari Kiamat, hingga hanya Allah semata yang disembah tiada sekutu bagi-Nya, dan dijadikan rizki-ku di bawah naungan bayang-bayang tombakku, dan dijadikan ke-hinaan serta kerendahan bagi siapa saja yang menyelisihi perintah-ku."*[329]

Inilah rizki yang diperoleh dengan keagungan dan kemuliaan serta mengalahkan musuh-musuh Allah Ta'ala. Ia dijadikan sebagai sesuatu yang Allah paling cintai, dan tidak dapat disejajarkan dengan mata pencaharian lainnya. *Wallahu A'lam.*

---

[329] Hadits hasan, penjelasannya telah dikemukakan sebelumnya.

## Pasal
## Hukum Beliau ﷺ Berkenaan dengan Jual Beli Keturunan Pejantan dan Pembuahannya

Dalam *Shahih Al-Bukhari*, dari Ibnu Umar, bahwa Nabi ﷺ melarang keturunan pejantan.[330] Lalu dalam *Shahih Muslim* dari hadits Jabir, "Nabi ﷺ melarang memperjualbelikan pembuahan pejantan."[331]

Hadits kedua merupakan penafsiran bagi hadits pertama. Penyewaan pembuahan dinamakan jual beli, mungkin disebabkan tujuan penyewaan ini adalah air mani pejantan tersebut. Maka harga yang diberikan adalah imbalan bagi air maninya, dan ini adalah hakikat transaksi jual beli. Atau dinamakan penyewaan itu sebagai jual beli, karena penyewaan tersebut adalah transaksi tukar menukar (barter), yaitu jual beli manfaat/jasa. Kebiasaan yang berlaku, mereka menyewakan hewan pejantan untuk melakukan pembuahan, dan inilah yang dilarang. Transaksi yang berlangsung pada jual beli ini adalah batil, baik dalam bentuk jual beli, atau sewa menyewa. Ini merupakan pendapat mayoritas ulama, di antara mereka yaitu Ahmad, Asy-Syafi'i, Abu Hanifah, dan para ulama pengikut mazhab mereka.

Abul Wafa` Ibnu Aqil berkata, "Menurutku, ada kemungkinan hal itu diperbolehkan. Karena transaksi tersebut adalah transaksi atas manfaat dari hewan pejantan serta pembuahannya terhadap hewan betina, dan inilah manfaat yang diinginkan. Adapun air mani pejantan tersebut hanya mengikut, dan biasanya terjadi diakhir perkawinannya. Maka transaksi tersebut serupa dengan transaksi ibu susuan agar seorang anak bayi bisa mendapatkan susu. Sebagaimana jika seseorang menyewa sebidang tanah, dan didalamnya terdapat sumur air, maka air tersebut masuk sebagai ikutan, dan hukum yang mengikut dapat ditolerir padanya, apa yang tidak ditolerir pada apa yang diikuti.

Adapun Imam Malik telah diriwayatkan darinya pernyataan yang membolehkannya. Namun ulama Malikiyah menyebutkan perincian

---

330 HR. Al-Bukhari, 4/379, Kitab Al-Ijarah, Bab keturunan pejantan.

331 HR. Muslim, No. 1565 (35), Kitab Al-Masaaqah, Bab pengharaman menjual air lebih yang terdapat di tempat tanpa penghuni.

masalah tersebut. Penulis kitab *Al-Jawahir*[332] dalam bab rusaknya transaksi dari tinjauan larangan syara', "Di antaranya jual beli keturunan pejantan. Larangan tersebut dipahami berlaku pada perbuatan menyewa hewan pejantan untuk membuahi hewan betina, dan ini adalah transaksi yang rusak. Karena ia tidak dapat diserahterimakan. Adapun jika pejantan tersebut disewa untuk berhubungan biologis dengan hewan betina sebanyak beberapa kali hubungan yang telah disepakati, maka ini diperbolehkan. Sebab transaksi ini berkenaan dengan batas waktu yang telah dimaklumi dan dapat diserahterimakan.

Namun pendapat yang benar adalah pengharaman jual beli tersebut secara mutlak, dan transaksi itu rusak bagaimana pun keadaannya. Diharamkan bagi yang menyewakan untuk mengambil upahnya, tetapi tidak diharamkan bagi yang memberi, karena dia menyerahkan hartanya untuk mendapatkan sesuatu yang diperbolehkan dan dibutuhkannya. Ini tidaklah terlarang sebagaimana pada kasus upah tukang bekam dan upah tukang sapu.

Nabi ﷺ telah melarang kebiasaan mereka menyewa hewan pejantan untuk membuahi, dan beliau ﷺ menamai hal itu sebagai jual beli keturunannya. Maka tidak diperbolehkan memahami sabda beliau ﷺ menyalahi realitas dan kebiasaan yang berlaku, dan mengabaikan realita sebagai faktor penjelas, padahal ia adalah perkara yang dimaksudkan dalam larangan. Merupakan perkara yang maklum, orang yang menyewa pejantan tersebut, sama sekali tidak memiliki tujuan menyewa pejantan untuk melakukan hubungan biologis dengan betina sebanyak beberapa kali hubungan yang telah disepakati. Bahkan tujuannya tidak lain adalah hasil dari hubungan biologis itu sendiri. Karena tujuan inilah dia mengeluarkan hartanya.

### * Alasan Larangan Jual Beli Keturunan Pejantan

Adapun alasan pengharaman jual beli keturunan pejantan ada beberapa faktor:

---

[332] Ditulis oleh Al-Allamah Jamaluddin Abu Muhammad Abdullah bin Najm bin syaas bin Nizaar Al-Judzaami As-Sa'di Al-Mishri, syaikh ulama Malikiya dimasanya, yang memiliki sifat-sifat utama dan pengetahuan. Beliau meninggalkan berfatwa diakhir umurnya setelah menunaikan ibadah haji. Beliau wafat di Dimyath pada tahun 616 H. Kitab beliau ini disusun sesuai dengan tertib kitab Al-Wajiz karya Al-Ghazali. Ibnu Khillaikan berkata, "Hal tersebut menunjukkan kedalaman ilmu dan keutamaannya." Segolongan ulama Malikiyah mengkaji kitab tersebut karena kebagusannya dan banyaknya faedah di dalam kitab tersebut. Lihat Wafayaat Al-A'yaan, 3/61, Al-Bidayah, 13/86, dan Syadzaraat Adz-Dzahab, 5/69.

*Pertama*, apa yang disebutkan dalam akad tidak dapat diserahterimakan, maka sama halnya dengan menyewa budak yang melarikan diri, sebab hubungan biologis itu akan bergantung kepada kehendak hewan pejantan dan syahwatnya.

*Kedua*, tujuan transaksi tersebut adalah air mani hewan pejantan. Sementara air mani tersebut tidak dapat dijadikan obyek akad secara tersendiri, karena sifat dan zatnya tidak diketahui pasti, berbeda dengan penyewaan perempuan untuk menyusui anak, sebab di sini terkandung kemashalahatan seorang manusia, maka tidak boleh dikiaskan kepadanya selainnya.

Mungkin dikatakan—*Wallahu A'lam*–bahwa larangan melakukan transaksi tersebut termasuk di antara kebagusan dan kesempurnaan syariat Islam. Sebab memberi imbalan air mani hewan dengan harga tertentu dan menjadikannya sebagai objek transaksi jual beli adalah sesuatu yang dipandang buruk dan tercela oleh orang-orang berakal. Orang yang melakukan hal itu dalam pandangan mereka adalah orang-orang yang jatuh harga dirinya. Allah ﷻ telah menjadikan fitrah hamba-hambaNya, terlebih kaum Muslimin sebagai timbangan kebaikan dan keburukan. Semua yang dipandang baik oleh kaum muslimin maka disisi Allah adalah baik, dan semua yang dipandang buruk oleh kaum muslimin maka disisi Allah adalah buruk[333].

Lebih jelasnya lagi, air mani hewan pejantan tidak ada nilainya sama sekali, dan juga bukan barang yang layak mendapatkan ganti rugi. Karenanya, jika seekor hewan pejantan milik seseorang membuah betina milik orang lain, lalu betina itu melahirkan, maka anak hewan tersebut adalah hak si pemilik hewan betina menurut kesepakatan ulama. Sebab tidak ada sesuatu yang terpisah dari hewan pejantan tersebut selain air maninya yang tidak ada nilainya sama sekali. Maka syariat Islam yang sempurna melarang memperjualbelikan air mani hewan. Agar manusia dapat saling memanfaatkannya sesama mereka dengan cuma-cuma. Sebab perbuatan ini akan memperbanyak keturunan yang dibutuhkan tanpa memberi mudharat kepada pemilik hewan pejantan tersebut, tanpa berkurang sedikitpun pada hartanya. Maka di antara kebagusan syariat Islam, keharusan mendermakannya air mani ini dengan cuma-cuma. Sebagaimana Nabi ﷺ bersabda:

---

[333] Berasal dari perkataan Ibnu Mas'ud, diriwayatkan oleh Ahmad dalam *Al-Musnad*, 1/379, dan tidak shahih dinisbatkan langsung kepada Nabi ﷺ.

إِنَّ مِنْ حَقِّهَا إِطْرَاقَ فَحْلِهَا وَإِعَارَةَ دَلْوِهَا

*"Sesungguhnya di antara haknya adalah membiarkan hewan pejantannya dan meminjamkan timbanya."*[334]

Ini adalah hak-hak yang akan memudharatkan manusia jika dihalangi kecuali dengan jalan tukar menukar. Untuk itulah, syariat Islam mengharuskan pendermaannya dengan cuma-cuma.

Jika ada yang berkata, jika pemilik hewan betina memberi hadiah kepada pemilik hewan pejantan, atau dia membawakan kepadanya sesuatu sebagai ucapan terima kasih, maka apakah boleh baginya untuk mengambilnya?

Dijawab, apabila hal itu atas dasar imbalan dan persyaratan yang tidak tampak, maka tidak dihalalkan baginya untuk menerimanya. Jika tidak seperti itu, maka tidak mengapa. Para ulama pengikut mazhab Ahmad dan Asy-Syafi'i berkata, "Apabila seseorang memberi pemilik hewan pejantan hadiah ataukah balasan bukan sebagai sewa, maka hal itu diperbolehkan." Para ulama madzhab kami berhujjah dengan hadits yang diriwayatkan dari Anas ﷺ, dari Nabi ﷺ, beliau ﷺ bersabda, *"Apabila pemberian tersebut sebagai derma maka tidak mengapa."*[*] Hadis ini disebutkan oleh penulis kitab *Al-Mughni*, tapi aku tidak mengetahui keotentikan hadits ini, dan juga tidak mengetahui siapa yang mengutipnya. Dalam riwayat Ibnu Qasim terdapat pernyataan tekstual dari Imam Ahmad yang menyelisihinya. Ditanyakan kepada beliau, "Tidakkah ia seperti tukang bekam yang diberi pemberian, meski ia terlarang?" Maka beliau menjawab, "Belum sampai kepada kami bahwa Nabi ﷺ memberi sesuatu pada perkara ini sebagaimana yang sampai kepada kami berkaitan dengan tukang bekam."

Para ulama madzhab Hambali berbeda pendapat dalam memahami perkataan Ahmad ﷺ, apakah dipahami sesuai konteks lahirnya ataukah ditakwilkan. Al-Qadhi memahaminya sesuai dengan koteks lahirnya, dan dia berkata, "Inilah yang sesuai dengan logika, akan tetapi beliau ﷺ meninggalkan penunjukkannya pada tukang bekam, maka selainnya ditetapkan berdasarkan indikasi qiyas." Abu Muhammad dalam kitab *Al-Mughni* berkata, "Perkataan Ahmad dipahami atas dasar wara' (kehati-hati-

---

[334] HR. Muslim, No. 988, Kitab Az-Zakat, Bab dosa orang yang tidak mengeluarkan zakat, dari hadits Jabir ﷺ.

[*] Ibnu Quddamah menyandarkan riwayat ini melalui Ibnu Abbas ﷺ tanpa komentar. (Al-Mughni 8/389)–ed.

an) bukan pengharaman. Membolehkan hal itu lebih ringan bagi manusia dan lebih sesuai dengan qiyas."

## Hukum Rasulullah ﷺ Dalam Masalah Larangan Memperjualbelikan Air yang Menjadi Milik Bersama Manusia

Diriwayatkan melalui jalur shahih dalam *Shahih Muslim*, dari hadits Jabir ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ melarang menjual kelebihan air."[335] Dalam *Shahih Muslim*, beliau berkata, "Rasulullah ﷺ melarang menjual pembuahan hewan pejantan, menjual air dan tanah untuk digarap. Hal itulah yang telah dilarang Rasulullah ﷺ"[336] Dalam *Ash-Shahihain* dari Abu Hurairah ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda:

لَا يُمْنَعُ فَضْلُ الْمَاءِ لِيُمْنَعَ بِهِ الْكَلَأُ

*"Tidak boleh menghalangi kelebihan air untuk dihalangi karenanya rerumputan."*

Pada lafazh lainnya:

لَا تَمْنَعُوْا فَضْلَ الْمَاءِ لِتَمْنَعُوْا بِهِ الْكَلَأَ

*"Janganlah kalian menghalangi kelebihan air hingga kalian menghalangi karenanya rerumputan."*

Al-Bukhari berkata pada beberapa jalur periwayatannya:

لَا تَمْنَعُوْا فَضْلَ الْمَاءِ لِتَمْنَعُوْا بِهِ فَضْلَ الْكَلَإِ

*"Janganlah kalian menghalangi kelebihan air hingga kalian menghalangi rerumputan liar."*[337]

---

335 HR. Muslim, 1565, Kitab Al-Musaaqah, Bab pengharaman kelebihan air yang berada di tempat tanpa penghuni.

336 HR. Muslim, No.1565 (35).

337 HR. Al-Bukhari, 5/24, Kitab Al-Muzara'ah, Bab orang mengatakan sesungguhnya pemilik air leibh berhak terhadap air hingga puas memberi minum ... dan Muslim, No. 1566.

Dalam *Al-Musnad* dari hadits Amr bin Syu'aib, dari bapaknya, dari kakeknya ﵁, dari Nabi ﷺ, beliau ﷺ bersabda:

مَنْ مَنَعَ فَضْلَ مَائِهِ أَوْ فَضْلَ كَلَئِهِ مَنَعَهُ اللهُ فَضْلَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

*"Barang siapa memiliki kelebihan air atau kelebihan rumput, maka Allah akan menghalanginya dari karunia-Nya pada Hari Kiamat."*[338]

Dalam *Sunan Ibnu Majah*, dari hadits Abu Hurairah ﵁ beliau berkata, Rasulullah ﷺ bersabda:

ثَلَاثٌ لَا يُمْنَعْنَ: اَلْمَاءُ وَالْكَلَأُ وَالنَّارُ

*"Ada tiga hal yang tidak boleh dihalangi; air, rumput, dan api."*[339]

Disebutkan juga dalam *As-Sunan* dari hadits Ibnu Abbas ﵄, dia berkata, Rasulullah ﷺ bersabda:

اَلْمُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثٍ: اَلْمَاءِ وَالنَّارِ وَالْكَلَإِ وَثَمَنُهُ حَرَامٌ

*"Kaum muslimin berserikat pada tiga hal; air, api, dan rumput, dan harga penjualannya haram."*[340]

Dalam *Shahih Al-Bukhari* dari hadits Abu Hurairah ﵁, beliau berkata, Rasulullah ﷺ bersabda:

ثَلَاثَةٌ لَا يَنْظُرُ اللهُ ﷻ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ: رَجُلٌ كَانَ لَهُ فَضْلُ مَاءٍ بِالطَّرِيقِ فَمَنَعَهُ مِنِ ابْنِ السَّبِيلِ، وَرَجُلٌ بَايَعَ إِمَامَهُ لَا يُبَايِعُهُ إِلَّا لِلدُّنْيَا فَإِنْ أَعْطَاهُ مِنْهَا رَضِيَ وَإِنْ لَمْ يُعْطِهِ مِنْهَا

---

338 HR. Ahmad, 2/179, 183 dan 221, *sanad*nya hasan.

339 HR. Ibnu Majah, No. 2472, Kitab Ar-Ruhn, Bab kaum muslimin bersekutu pada tiga perkara. *Sanad*nya shahih. Al-Bushairi menganggapnya shahih dalam *Az-Zawaa`id*, lembar 173

340 HR. Ibnu Majah, No. 2472, dan pada *sanad*nya terdapat perawi bernama Abdullah bin Khiraasy, dan dia perawi yang *matruk* (ditinggalkan). Sudah cukup dalam masalah ini hadits sebelumnya. Begitu pula hadits yang diriwayatkan oleh ath-Thabrani dengan *sanad* yang hasan, sebagaimana yang dikatakan oleh Al-Hafizh Ibnu Hajar dalam *At Talkhish*, 3/65, dari hadits Ibnu Umar, "Kaum muslimin berserikat pada tiga hal; air, rumput dan api."

Dan hadits yang diriwayatkan Abu Daud, No. 3477, dari hadits Abu Khidaazy Hibban bin Zaid Asy-Syar'abi dari seorang sahabat dia berkata, "Saya turut berperang bersama Rasulullah ﷺ sebanyak tiga kali, dan mendengar beliau ﷺ bersabda, "Kaum muslimin berserikat pada tiga hal; rumput, air, dan api." Para perawinya *tsiqah*.

سَخِطَ، وَرَجُلٌ أَقَامَ سِلْعَةً بَعْدَ الْعَصْرِ فَقَالَ: وَاللهِ الَّذِيْ لَا إِلَهَ غَيْرُهُ لَقَدْ أُعْطِيتُ بِهَا كَذَا وَكَذَا فَصَدَّقَهُ رَجُلٌ

*"Ada tiga golongan yang Allah ﷻ tidak akan melihat mereka pada Hari Kiamat, tidak mensucikan mereka, dan bagi mereka adzab yang pedih: seseorang yang memiliki kelebihan air di jalan, lalu dia menghalangi para musafir dari air tersebut; seseorang yang membai'at imamnya dan dia tidak membai'atnya kecuali karena tujuan dunia, jika imam tersebut memberinya dari dunia maka dia akan ridha, dan jika pemimpin tersebut tidak memberinya, maka dia akan marah; dan seseorang yang menawarkan suatu barang selepas waktu Ashar, lalu dia berkata, 'Demi Allah yang tiada sembahan selain-Nya, aku telah memberi barang ini demikian dan demikian,' lalu seseorang membenarkannya.*

Kemudian beliau ﷺ membaca firman Allah Ta'ala:

إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَأَيْمَٰنِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا

*'Sesunguhnya orang-orang yang membeli janji Allah dan sumpah mereka dengan harga yang sedikit.'"*(Surah Ali Imran: 77)[341]

Dalam *Sunan Abu Daud,* dari Buhaisah dia berkata, ayahku meminta izin kepada Nabi ﷺ, lalu dia mendekat dan merapat kepada beliau ﷺ, kemudian ayahku berkata, "Wahai Nabi Allah, apakah sesuatu yang tidak dihalalkan menahannya?" Beliau ﷺ bersabda, *"air."* Ayahku berkata, "Wahai Nabi Allah, apakah sesuatu yang tidak diperbolehkan di tahan?" Beliau ﷺ bersabda, *"garam."* Ayahku berkata, "Wahai Nabi Allah, apakah sesuatu yang tidak diperbolehkan ditahan?" Beliau ﷺ bersabda, *"Jika anda melakukan kebaikan maka hal tersebut baik bagi anda."*[342]

Allah telah menciptakan air pada dasarnya sebagai suatu yang dipergunakan bersama oleh semua hamba-Nya dan hewan-hewan ternak. Allah menjadikan air sebagai minum mereka, sehingga tidak seorang pun yang diistimewakan terhadap air itu dibandingkan selainnya, walau pun orang yang memiliki dan menetap di dekat air tersebut. Umar bin Al-Khaththab رضي الله عنه berkata, "Musafir lebih berhak atas air daripada yang menetap di air

---

[341] HR. Al-Bukhari, 5/25, Kitab, Al-Musaaqah, Bab dosa orang yang melarang musafir mengambil air.

[342] HR. Abu Daud, No. 1669, Kitab Az-Zakat, Baba pa-apa yang tidak diperbolehkan untuk dilarang. Pada *sanad*nya terdapat beberapa perawi yang *majhul* (tidak diketahui). Hadits tersebut juga terdapat dalam kitab *Al-Amwaal*, hal. 374.

tersebut." Atsar tersebut disebutkan oleh Abu Ubaid dari Umar[343]. Abu Hurairah berkata, "Musafir terlebih dahulu yang minum."

### * Boleh Menjual Air Apabila Ditaruh di Dalam *Qirbah* atau Bejana

Adapun yang menaruh air di dalam *qirbah* (tempat minum yang terbuat dari kulit) atau di dalam sebuah bejana, maka hal itu tidaklah tercakup dalam hadits. Kedudukannya sama dengan segala sesuatu yang mubah lalu disimpan dalam kepemilikannya, kemudian si pemiliki ingin menjualnya, seperti kayu bakar, rumput, dan garam. Nabi ﷺ telah bersabda:

لَأَنْ يَأْخُذَ أَحَدُكُمْ حَبْلَهُ فَيَأْتِيَ بِحُزْمَةِ حَطَبٍ عَلَى ظَهْرِهِ فَيَبِيْعَهَا فَيَكُفَّ اللهُ بِهَا وَجْهَهُ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَسْأَلَ النَّاسَ أَعْطَوْهُ أَوْ مَنَعُوْهُ

*"Seseorang yang mengambil tali temalinya, kemudian dia membawa seikat kayu bakar di atas punggungnya lalu menjualnya, dan dengannya Allah menjaga wajahnya, itu lebih baik baginya daripada dia meminta kepada orang-orang, baik mereka memberinya atau menolak memberinya."* Diriwayatkan oleh Al-Bukhari.[344]

Dalam *Ash-Shahihain* dari hadits Ali ﷺ beliau berkata, "Aku bersama Rasulullah ﷺ mendapatkan seekor unta dari harta rampasan perang Badar, lalu Rasulullah ﷺ memberiku unta lainnya. Pada suatu hari aku menambatkan unta itu di pintu seorang laki-laki Anshar, dan aku ingin membawa idzkhir di atasnya, untuk aku jual"[345], lalu dia menyebutkan hadits tersebut.

Ini berkenaan dengan rumput kayu bakar yang mubah setelah diambil dan dikuasai. Demikian juga dengan ikan dan semua hal-hal yang mubah. Dipastikan tempat ini tidak berlaku padanya larangan tersebut, dan juga tidak termasuk tempat berlakunya larangan menjual air sungai besar yang dipergunakan bersama oleh manusia. Karena sungai besar ini tidak mungkin untuk dikuasai dan dimonopoli. Namun letak larangan tersebut

---

[343] Al-Amwaal, hal. 375. Ibnul Atsir berkata, "Maksud menahannya, jika seorang musafir melewati sebuah sumur yang terdapat suatu kaum mengerumuninya, maka musafir tersebut lebih berhak atas air tersebut daripada mereka. Karena dia akan melanjutkan perjalanan sementara kaum tersebut tetap di tempat itu.

[344] HR. Al-Bukhari, 3/265, Kitab Az-Zakat, Bab menjaga diri dari meminta-minta, dari hadits Az-Zubair bin Al-'Awwam ﷺ.

[345] HR. Al-Bukhari, 6/135, dan 138, Kitab Al-Khumus, dan Muslim, No. 1979, Kitab Al-Asyribah.

pada beberapa bentuk. Salah satunya air yang ditampung dari hujan apabila terkumpul pada tanah yang diperbolehkan. Air tersebut dipergunakan bersama antara manusia. Tidak seorang pun yang lebih berhak daripada orang lainnya untuk didahulukan karena dekat dengan tanah tersebut, sebagaimana akan dijelaskan insya Allah Ta'ala. Maka jenis ini tidak dihalalkan untuk diperjualbelikan dan juga ditahan. Orang yang menahannya berbuat maksiat dan layak mendapatkan ancaman dari Allah Ta'ala serta terhalangi dari karunia-Nya, karena dia telah menahan anugerah yang bukan dari hasil kerja tangannya.

Jika ada yang berkata, "Seandainya seseorang menggali lubang di tanah yang dia miliki untuk mengumpulkan air, atau dia menggali sumur, apakah dia akan memilikinya karena penggalian tersebut, dan diperbolehkan menjualnya?"

Dijawab, tidak disangsikan lagi bahwa dia lebih berhak atas air tersebut daripada selainnya. Jika air yang memancar keluar dalam kepemilikannya, hanya mencukupi kebutuhannya untuk dia minum, dan untuk minum hewan-hewan ternaknya, maka dia tidak diharuskan memberikannya dengan cuma-cuma. Sebagaimana teks perkataan Ahmad. Hal ini tidak masuk dalam ancaman Nabi ﷺ, dikarenakan yang dikenakan ancaman adalah yang menahan kelebihan air, sementara tidak ada kelebihan di tempat ini.

## Pasal

*** Wajib Memberikan Air yang Lebih Daripada Kebutuhan Diri, Kebutuhan Hewan Ternak dan Tanaman, Kepada Orang yang Memintanya untuk Kebutuhan Dirinya atau Kebutuhan Hewan Ternaknya. Hanya Saja Perbedaan Berkenaan dengan Memberikan Air untuk Kebutuhan Tanaman Orang Lain**

Semua air yang lebih daripada kebutuhan seseorang, kebutuhan hewan ternaknya, dan kebutuhan tanamannya, lalu ia dibutuhkan oleh manusia selainnya untuk dirinya dan hewan ternaknya, maka hendaknya air itu diberikan tanpa imbalan. Setiap orang diperbolehkan datang ke tempat air tersebut untuk minum dan memberi minum hewan-hewan ternaknya. Si pemilik air tersebut tidak diperbolehkan melarangnya. Tidak diharuskan pula bagi yang minum dan yang memberi minum hewan-hewan ternaknya untuk memberi imbalan atasnya. Namun apakah diharuskan bagi si pemilik sumur untuk memberikan timba, pengait, dan tali secara cuma-cuma, ataukah dia boleh mengambil imbalan atasnya?

Terdapat dua pendapat dan keduanya adalah pandangan ulama hambali berkaitan dengan keharusan meminjamkan perabotan ketika dibutuhkan. Adapun yang lebih kuat dalilnya adalah yang mewajibkan, dan ia termasuk *al-maa'uun* (barang perabotan).

Imam Ahmad berkata, "Ini hanya berlaku di padang pasir dan dataran, bukan di tempat yang memiliki bangunan," yaitu jika suatu bangunan terdapat air padanya, maka tidak boleh bagi seseorang masuk kecuali seizin pemiliknya. Lalu apakah diharuskan memberikan kelebihan air secara gratis untuk tanaman dan selainnya? Terdapat dua pandangan dan keduanya adalah riwayat dari Ahmad.

*Pertama*, tidak diharuskan baginya, dan ini adalah mazhab Asy-Syafi'i, karena tanaman sendiri tidak memiliki harga, karenanya tidak diharuskan bagi pemiliknya untuk menyiraminya, berbeda dengan hewan-hewan ternak.

*Kedua*, diharuskan untuk memberikannya secara gratis. Beliau berhujjah dengan hadits-hadits yang telah dikemukakan sebelumnya dan juga cakupan umum kandungannya. Begitu pula hadits yang diriwayatkan Abdullah bin Amr, bahwa penjaga tanahnya di Wahth menulis surat kepadanya mengabarkan bahwa dia telah menyirami tanahnya dan memiliki kelebihan air yang diminta dengan imbalan tiga puluh ribu. Maka Abdullah bin Amr ﷺ menulis kepadanya, "Selesaikan penyiraman tanah anda, lalu berilah air kepada yang lebih dekat, kemudian yang berikutnya, karena saya telah mendengar Rasulullah ﷺ melarang dari menjual beli air yang lebih."[346]

Mereka berkata, sikap menolak memberi air untuk menyiram tanaman adalah sama dengan membinasakan dan merusaknya, dan hukumnya haram sama dengan hewan ternak. Adapun perkataan kalian, "Tidak kehormatan bagi tanaman," namun pemiliknya memiliki kehormatan, maka tidak boleh menjadi sebab kebinasaan hartanya. Lalu siapa pula yang menerima bahwa tanaman sama sekali tidak memiliki kehormatan?

Abu Muhammad Al-Maqdisi berkata, "Ada kemungkinan peniadaan kehormatan dari tanaman tidak bisa diterima, karena menyia-nyiakan harta

---

[346] Abu Ubaid menyebutkan hadits ini dalam Kitab *Al-Amwaal*, hal. 379-380. Al-Wahth adalah desa dekat kota Tha'if, sekitar tiga mil dari Murj. Di tempat tersebut terdapat harta Abdullah Amr bin Al-Ash sebanyak satu juta. Ahmad meriwayatkan dalam *Al-Musnad* bahwa Mu'awiyah berkeinginan untuk mengambilnya, namun Abdullah bin Amr menolak, dan bersiap-sipa untuk memeranginya.

adalah perkara terlarang, membinasakannya hukumnya haram. Maka ini adalah bukti bahwa tanaman juga memiliki kehormatan."

*** Apakah Seseorang Berhak Atas Sumur yang Ada dengan Sendirinya, atau Mata Air memancar, Serta Tambang-Tambang di Tanah Miliknya?**

Jika ada yang berkata, "Apabila di tanah atau pemukiman seseorang terdapat sumur yang terjadi dengan sendirinya, atau air yang memancar, apakah semua itu menjadi hak si pemilik tanah, karena mengikuti kepemilikannya terhadap tanah dan pemukiman tersebut?"

Dijawab, adapun sumur dan mata air itu sendiri adalah hak si pemilik tanah, sedangkan airnya terdapat dua pendapat, dan keduanya adalah dua riwayat dari Ahmad dan dua sudut pandang dalam madzhab Asy-Syafi'i.

*Pertama*, air tersebut tidaklah dimiliki, dikarenakan berasal dari dalam tanah dan keluar ke wilayah yang dimilikinya, maka sama dengan air yang mengalir di sungai ke wilayah yang dimilikinya.

*Kedua*, air tersebut menjadi hak si pemilik tanah. Ahmad berkata tentang seseorang yang memiliki tanah dan yang lain memiliki air, lalu pemilik tanah dan pemilik air bersekutu pada suatu tanaman, apakah tanaman tersebut untuk mereka berdua? Beliau berkata, "Tidak mengapa." Pendapat ini yang dipilih oleh Abu Bakar.

Semakna dengan air adalah tambang-tambang yang terpendam dalam wilayah kepemilikannya, seperti, aspal, minyak tanah, *al-muumiyaa*, dan garam. Begitu pula rumput yang tumbuh di tanahnya. Semua itu di dasarkan pada dua riwayat berkenaan dengan air. Secara lahir mazhab Hambali menyatakan air ini tidak dapat dimiliki. Demikian juga dengan benda-benda tersebut. Ahmad berkata, "Jual beli air sama sekali tidak aku sukai." Al-Atsram berkata, "Saya mendengar Abu Abdillah ditanya tentang suatu kaum yang mengairi tanah mereka dari satu sungai, sebagian mereka mengairi tanahnya pada satu hari, dan sebagian lagi mengairi tanah mereka di hari yang lain, sesuai kesepakatan mereka. Kemudian datang giliran untuk satu kelompok namun mereka tidak butuh air. Maka apakah boleh mereka menyewakannya kepada kelompok yang satunya?" Beliau berkata, "Saya tidak tahu. Adapun Nabi ﷺ telah melarang jual beli air." Ada yang berkata, "Hal tersebut bukanlah menjual melainkan hanya menyewakannya." Beliau berkata, "Sesungguhnya mereka berkelit dengan hal ini untuk mengelabui. Lalu apakah ini kalau bukan jual beli?"

Hadits-hadits tentang persekutuan manusia pada air, adalah dalil eksplisit yang menunjukkan larangan memperjualbelikannya. Masalah yang ditanyakan kepada Ahmad ini adalah masalah yang telah menimpa banyak orang di negeri Syam, kebun-kebun Syam, dan selainnya. Karena tanah dan kebun memiliki hak untuk mendapatkan pengairan dari sungai, lalu dipisahkan dan dibuat bendungan serta tempat penampungan, lalu airnya dimintakan upah atasnya. Ahmad pada awal mulanya tidak memberi komentar, kemudian beliau memberi jawaban bahwa Nabi ﷺ telah melarang jual beli air. Ketika disebutkan kepada beliau, bahwa ini hanyalah bentuk penyewaan, beliau menjawab, penamaan ini hanyalah untuk berkelit, dan hanya pengelabuan dengan memperbagus nama, pada hakikatnya adalah transaksi jual beli.

Kaidah-kaidah syara' menunjukkan larangan memperjualbelikan air ini. Karena pada dasarnya seseorang hanya memperoleh hak lebih dahulu mengairi tanahnya dengan air yang merupakan milik bersama antara dia dan selainnya ini. Setelah dia mendapatkan jatah cukup dari air tersebut, tidak diperbolehkan baginya untuk menjual air yang selebihnya, dan yang membutuhkan lebih utama mendapatkan air tersebut setelah dia. Hal ini semisal dengan yang memiliki barang tambang, maka dia cukup mengambil keperluannya, dan tidak diperbolehkan baginya memperjualbelikan sisanya setelah dia tidak lagi membutuhkannya.

Demikian juga berkaitan dengan perihal duduk di teras atau jalanan yang lebar, maka dia lebih berhak selama dia masih duduk, namun jika dia tidak lagi memerlukannya, dan menyewakan tempatnya maka hal tersebut tidak diperbolehkan. Sama halnya dengan tanah yang diperbolehkan digunakan bersama, jika terdapat rumput atau semak, lalu seseorang lebih cepat menuntun tunggangannya ke tempat tersebut, maka dialah yang lebih berhak untuk menggembalakan ternaknya selama ternaknya berada di tempat tersebut. Apabila dia telah menghalau ternaknya keluar dari tempat tersebut lalu menjual sisanya yang tidak lagi diperlukannya, maka hal itu tidak diperbolehkan baginya. Seperti ini pula perkaranya dengan air tanpa ada perbedaan. Di mana jika air tersebut telah mengalir meninggalkan tanahnya, maka tidak lagi tersisa hak baginya pada air tersebut. Kedudukannya serupa dengan rumput yang tidak memiliki kekhususan baginya, dan air tersebut tidak berada di tanahnya.

Jika ada yang berkata, perbedaan antara keduanya, bahwa air ini adalah tanahnya sendiri, yang merupakan salah satu dari manfaat tanahnya. Maka diapun memilikinya sebagaimana dia memiliki seluruh manfaat tanahnya, berbeda dengan bentuk-bentuk yang anda kemukakan. Karena

bentuk-bentuk tersebut bukan termasuk dalam kepemilikannya. Bahkan dia hanya memiliki hak pemanfaatan dan didahulukan apabila dia lebih awal menguasainya.

Jawabnya, inilah point yang menjadi alasan bagi yang membolehkan memperjualbelikan air, yaitu menjadikan air itu sebagai salah satu di antara hak-hak tanahnya. Maka dia memiliki hak ganti atas air tersebut sendiri sebagimana dia memiliki hak ganti atas air bersama dengan tanahnya. Maka dikatakan, haknya atas tanah adalah hak pemanfaatan bukan hak kepemilikan zat, yang Allah Ta'ala telah mensifatinya sebagai milik bersama. Allah Ta'ala hanya menjadikan hak pemilik tanah dalam hal lebih dahulu memanfaatkannya atas selainnya dalam hal membatasi dan tukar menukar. Pendapat ini adalah pendapat yang didukung oleh kaidah-kaidah syara' dan juga hikmah syara serta mengandung kemashlahatan umum. Berdasarkan hal ini, jika seseorang masuk ke sebidang tanah tanpa izin pemiliknya, lalu mengambil sedikit dari air tersebut, maka dia telah memilikinya, karena pada dasarnya hukumnya mubah (boleh). Serupa dengannya apabila seekor burung membuat sarang di tanah milik seseorang, atau terdapat padanya seekor kijang, atau air tanahnya mengeluarkan ikan, kemudian seseorang masuk lalu mengambilnya.

*** Boleh Masuk ke Sebidang Tanah Tanpa Izin Pemiliknya untuk Menggembalakan Ternak atau Memberi Minum Hewan**

Jika dikatakan, apakah seseorang berhak melarang orang lain masuk ke dalam wilayah miliknya, dan apakah diperbolehkan seseorang masuk ke dalam wilayah orang lain tanpa seizinnya?

Dijawab, beberapa ulama madzhab Hambali berpendapat, tidak diperbolehkan seseorang masuk ke dalam wilayah milik orang lain tanpa seizinnya untuk mengambil hewan. Pendapat ini tidak memiliki dasar dari perkataan syara', dan juga tidak ada dasarnya dari perkataan imam Ahmad. Bahkan teks perkataan Ahmad menunjukkan bolehnya menggembala di tanah yang tidak mubah (bukan umum) sementara tanah tersebut tidak dimiliki si pemilik hewan dan tidak dia sewa. Adapun jika dia masuk ke tanah tersebut bukan untuk tujuan menggembala maka hal tersebut terlarang. Namun pendapat yang benar adalah diperbolehkan seseorang memasuki tanah bukan miliknya untuk mengambil sesuatu yang dibolehkan baginya untuk diambil. Sebab pada kebanyakan keadaan, seseorang sangat sulit untuk meminta izin dari pemilik tanah tersebut, padahal dia sangat memerlukan untuk minum dan memberi minum hewan ternaknya, menggembalakan ternaknya di padang rumput tersebut, sedangkan pemilik

tanah sedang tidak berada di tempat. Sekiranya kita melarang dia memasuki tanah tersebut kecuali seizin pemiliknya, maka hal itu akan memberi mudharat bagi hewan-hewan ternaknya.

Di samping itu, izin ini tidaklah memberi faedah. Sebab pemilik tanah tidak memiliki hak untuk melarang orang memasuki tanahnya. Bahkan wajib bagi pemilik tanah untuk mempersilahkannya. Kalau pun dikatakan si pemilik tanah tidak memberi izin, maka ini haram baginya menurut syara', tidak halal baginya melarang orang lain untuk masuk. Maka tidak ada faidah untuk menunggu izin masuk.

Begitu pula, jika tidak mungkin bagi seseorang mengambil haknya yang telah ditetapkan syara' baginya kecuali dengan masuk ke bidang tanah tersebut. Maka dia diizinkan untuk memasukinya menurut syara.' Bahkan sekiranya masuknya dia tanpa izin pemiliknya karena kecemburuannya kepada isteri dan keluarganya, maka tidak diperbolehkan baginya masuk tanpa izin.* Adapun jika seseorang berada di padang pasir atau di suatu rumah yang di dalamnya terdapat sumur, dan rumah tersebut tidak memiliki penghuni, maka dia dapat masuk baik diizinkan atau tanpa izin. Allah Ta'ala berfirman:

لَّيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَدْخُلُوا۟ بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَٰعٌ لَّكُمْ

*"Tidak ada dosa atasmu memasuki rumah yang tidak disediakan untuk didiami, yang di dalamnya ada keperluanmu."* (An-Nuur: 29)

Termasuk yang tidak diangkat dosa darinya pada ayat ini adalah masuk tanpa izin. Di mana pada ayat sebelumnya Allah Ta'ala telah melarang masuk ke selain rumah mereka hingga mereka meminta izin dan mengucapkan salam kepada pemilik rumah. Kata 'Al-Isti`naas' pada ayat itu bermakna meminta izin. Bahkan dalam bacaan sebagian ulama salaf disebutkan langsung dengan lafazh 'isti`dzaan' (minta izin). Lalu di angkat dosa dari mereka karena memasuki rumah yang tidak berpenghuni untuk mengambil barang keperluan mereka. Hal itu menunjukkan bolehnya seseorang masuk ke rumah selainnya dan tanah orang lain yang tidak ditinggali, untuk mengambil haknya berupa air dan rumput. Inilah makna lahir Al-Qur`an dan yang sesuai dengan teks perkataan Ahmad, wabillahittaufiq.

---

* Demikian tercantum dalam kitab yang menjadi pegangan penerjemahan. Kalimat tampak rancu dan tidak selaras dengan kalimat sebelum serta sesudahnya. Wallahu A'lam–penerj.

*** Boleh Menjual Sumur dan Mata Air, Lalu Pembelinya Lebih Berhak Terhadap Airnya**

Jika ada yang berkata, "Bagaimanakah pendapat anda dengan jual beli sumur dan mata air itu sendiri, apakah diperbolehkan?"

Imam Ahmad berkata, sesungguhnya yang dilarang adalah memperjualbelikan kelebihan air sumur atau mata air. Namun sumur itu sendiri dan juga mata air dapat diperjualbelikan. Lalu orang yang membelinya lebih berhak terhadap airnya. Apa yang dikatakan Imam Ahmad ini sangat sesuai dengan As-Sunnah. Karena Nabi ﷺ bersabda:

مَنْ يَشْتَرِي بِئْرَ رُوْمَةَ يُوَسِّعُ بِهَا عَلَى الْمُسْلِمِيْنَ وَلَهُ الْجَنَّةُ

*"Barang siapa yang membeli Sumur Ruumah, lalu dia memberi kebebasan bagi kaum muslimin, maka baginya surga."*[347]

Atau sebagaimana yang beliau ﷺ sabdakan. Lalu Utsman bin Affan رضي الله عنه membeli sumur tersebut dari seorang Yahudi dengan perintah Nabi ﷺ dan memberikan kelapangan bagi kaum Muslimin, di mana sebelumnya orang yahudi tersebut menjual airnya kepada kaum Muslimin.

Pada hadits tersebut, Utsman رضي الله عنه membeli dari si yahudi tersebut setengah dari sumur itu senilai dua belas ribu. Kemudian yahudi tersebut berkata, "Anda silahkan memilih, anda mengambil airnya pada satu hari dan saya mengambilnya pada hari berikutnya, ataukah anda memancangkan timba pada sumur tersebut dan saya memancangkan timba juga." Lalu beliau رضي الله عنه memilih bergiliran sehari sehari. Lantas kaum Muslimin mengambil air dari sumur tersebut pada hari jatah Utsman untuk persiapan dua hari, maka yahudi tersebut berkata, "Anda telah merugikan usaha sumurku. Belilah sisanya." Akhirnya Utsman membeli sisanya dengan harga delapan ribu.

Pada kisah ini terdapat dalil yang membolehkan menjual sumur dan membelinya, lalu mendermakannnya. Begitu pula sah menjual apa-apa yang diambil air darinya, boleh membagi air dengan menggunakan timba pengambil air, pembeli sumur lebih berhak terhadap air sumur yang dibelinya, dan boleh membagi apa yang terdapat padanya hak dan tidak dimiliki.

---

[347] Lihat At-Tirmidzi, No. 3714, An-Nasa`i, 6/235, Al-Baihaqi, 6/168, dan Syarh As-Sunnah, 8/289.

### * Persetujuan Atas Perbuatan Si Yahudi Menjual Air Terjadi Pada Masa Awal Islam

Jika ada yang berkata, "Apabila air menurut pandangan anda tidak dapat dimiliki, dan masing-masing dapat mengambil air sesuai dengan kebutuhannya, lalu bagaimana mungkin yahudi tersebut memonopolinya, hingga akhirnya Utsman membeli sumur tersebut kemudian mendermakannya. Jika anda berkata, 'Beliau membeli sumur itu sendiri yang sebelumnya dimiliki orang lain, dan hukum air hanya mengikut kepadanya', maka akan menjadi masalah bagi anda dari tinjauan yang lain, yaitu anda telah mengutarakan bahwa seseorang diperbolehkan memasuki tanah orang lain untuk mengambil rumput dan air. Kasus sumur yahudi tersebut menunjukkan salah satu dari dua hal yang tak dapat dihindari; entah dia memiliki air tersebut karena memiliki tempatnya, atau dia tidak diperbolehkan seseorang memasuki tanah orang lain untuk mengambil sesuatu yang mubah kecuali atas izin pemiliknya."

Dijawab, ini adalah pertanyaan yang berbobot. Pertanyaan ini dijadikan pegangan oleh salah seorang yang memilih satu dari dua mazhab ini. Bagi yang menolak kedua hal tersebut akan memberi jawaban bahwa kejadian itu terjadi di masa-masa awal Islam. Pada saat Nabi ﷺ baru datang di Madinah dan sebelum hukum-hukum syara' dibekukan. Saat itu kaum yahudi memiliki kekuatan di Madinah, dan hukum-hukum Islam saat itu belumlah berlaku bagi mereka. Ketika Nabi ﷺ tiba, beliau mengadakan perjanjian damai dengan mereka, dan mengakui segala sesuatu yang menjadi milik mereka, tanpa mengusiknya. Kemudian setelah hukum-hukum Islam telah dibakukan, serta kekuatan yahudi –semoga Allah melaknat mereka- telah sirna, maka hukum-hukum syariat Islam telah berlaku atas mereka. Konteks kasus sumur ini cukup jelas menunjukkan ia terjadi di awal kedatangan Nabi ﷺ ke Madinah.

## Pasal

### * Apakah Seseorang Memiliki Air di Telaga dan Bendungan?

Adapun air yang mengalir, maka apa-apa yang memancar dari tempat yang tidak dimiliki, seperti air sungai yang besar, dan lain sebagainya, maka tidak boleh seseorang mengklaim memilikinya sama sekali. Kalau air sungai tersebut masuk ke lokasi tanah seseorang, maka dia sama sekali tidaklah memilikinya, sama dengan seekor burung yang masuk ke lokasi tanahnya, di mana dia tidak dianggap memiliki burung itu. Setiap orang diperboleh-

kan mengambil dan menangkapnya. Apabila seseorang membuat bendungan atau telaga untuk mengumpulkan air padanya, kemudian air keluar dari darinya, maka kedudukannya sama dengan membuat sumur. Pada masalah ini terdapat juga perbedaan pendapat namun tidak keluar dari perbedaan pendapat pada masalah sumur. Adapun jika air tersebut tidak keluar, maka dia lebih berhar untuk minum dan mengambilnya untuk minum (ternak), sementara selebihnya yang tidak dipergunakan, hukumnya sama dengan pembahasan sebelumnya.

Asy-Syaikh berkata di dalam *Al-Mughni*, "Jikalau air tersebut sedikit dan berada di telaga, hingga tidak ada yang keluar, maka lebih pantas jika dia memilikinya dengan sebab telaga itu, sebagaimana yang akan kami jelaskan berkaitan juga dengan air (tadahan) hujan." Lalu beliau berkata, "Adapun bendungan yang dibuat untuk menampung air hujan dan selainnya, maka dia lebih pantas untuk memiliki airnya, sah jual beli air tersebut jikalau kuantitasnya diketahui pasti. Karena air tersebut adalah sesuatu yang mubah dan diperoleh dengan sesuatu yang telah dipersiapkan untuknya. Maka tidak diperbolehkan mengambil sedikit pun dari air tersebut kecuali seizin pemiliknya."

Namun, pendapat ini perlu ditinjau ulang, baik dari sisi dasar mazhab ataupun dalil. Adapun dari sisi mazhab maka Imam Ahmad berkata, "Hanya saja yang dilarang adalah memperjualbelikan air sumur dan mata air yang berada di tempatnya." Sementara telah maklum adanya bahwa air sumur tidak akan keluar terpisah dari sumur itu sendiri, maka sama dengan telaga yang diperuntukkan menampung air, tidak ada beda antara keduanya. Pada pembahasan terdahulu telah dipaparkan teks perkataan Ahmad yang menunjukkan larangan memperjualbelikan air seperti ini. Adapun dari segi dalil adalah apa-apa yang telah kami sebutkan daripada nash-nash. Di antaranya sabda beliau ﷺ pada hadits yang diriwayatkan Al-Bukhari tentang ancaman terdahap tiga orang, salah satunya, *"Seseorang memiliki kelebihan air yang dia menghalangi musafir untuk mengambilnya."* Beliau ﷺ sama sekali tidak membedakan keberadaan air tersebut di atas tanah yang khusus menjadi miliknya ataukah tanah yang berada di atas tanah yang mubah. Begitu pula sabda beliau ﷺ, *"Orang-orang berserikat pada tiga hal,"* di mana beliau ﷺ tidaklah mensyaratkan pada perserikatan ini apakah air berada di tempat yang juga menjadi milik bersama. Serupa dengannya sabda beliau ﷺ ketika ditanya, "Apakah sesuatu yang tidak diperbolehkan untuk dihalangi?" Beliau ﷺ bersabda, *"Air."* Beliau ﷺ tidak mensyaratkan apakah air tersebut pada tempat yang mubah. Inilah yang ditunjukkan oleh dalil pada masalah ini, baik secara atsar maupun logika.

# Penyebutan Hukum Rasulullah ﷺ Berkaitan dengan Larangan Seseorang Menjual Sesuatu yang Bukan Miliknya

Dalam *As-Sunan* dan *Al-Musnad* dari hadits Hakim bin Hizam dia berkata, saya berkata, "Wahai Rasulullah, seseorang mendatangiku dan meminta kepadaku untuk menjual barang yang tidak ada padaku, lalu saya menjualnya kepadanya, kemudian saya membelinya dari pasar." Maka Beliau ﷺ bersabda:

لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ

*"Janganlah engkau menjual barang yang tidak ada padamu."*[348] At-Tirmidzi berkata, "Hadits hasan."

Serupa dengannya dalam *As-Sunan*, dari hadits Ibnu Amr ؓ, dan lafazhnya:

لَا يَحِلُّ سَلَفٌ وَبَيْعٌ وَلَا شَرْطَانِ فِي بَيْعٍ وَلَا رِبْحُ مَا لَمْ يُضْمَنْ وَلَا بَيْعُ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ

*"Tidak diperbolehkan transaksi hutang dan jual beli, dua syarat dalam sekali transaksi jual beli, keuntungan yang tidak ada jaminan, dan menjual sesuatu yang tidak ada padamu."*[349] At-Tirmidzi berkata, "Hadits hasan shahih."

Lafazh kedua hadits tersebut sepakat dalam menyebutkan larangan beliau ﷺ menjual sesuatu yang tidak dimiliki. Lafazh inilah yang akurat dari beliau ﷺ. Karena jual beli tersebut mengandung suatu bentuk *gharar* (penipuan). Kalau seseorang menjual barang tertentu yang tidak dimilikinya, kemudian dia pergi untuk membelinya, atau menyerahkannya kepada pembeli, ada kemungkinan mendapatkannya atau tidak, maka hal ini adalah *gharar* (penipuan) yang hampir serupa dengan perjudian. Karenanya hal tersebut dilarang.

---

[348] HR. At-Tirmidzi no. 1232, Abu Dawud no. 3503 dan An-Nasa'i 7/289 dan sanadnya shahih.

[349] HR. Ahmad no. 6628, 6671, Abu Dawud no. 2504, An-Nasa'i 7/288, Ath-Thayalisi no. 2257dan Ibnu Majah no. 2188. Sanadnya hasan. At-Tirmidzi mengatakan, "Hasan shahih."

Beberapa orang mungkin menyangka, jual beli ini dilarang dikarenakan barangnya tidak ada, maka mereka berkata, "Tidak dibenarkan menjual sesuatu yang tidak ada." Lalu mereka meriwayatkan hadits bahwa beliau ﷺ telah melarang menjual sesuatu yang tidak ada. Banyb hadits ini tidaklah diketahui dalam satu pun kitab-kitab hadits. Begitu juga tidak ada asalnya sama sekali. Tampaknya ucapan ini diriwayatkan secara makna dari hadits di atas. Akan tetapi telah keliru seseorang yang menyangka bahwa makna keduanya adalah sama. Bahkan jual beli terlarang pada hadits Hakim dan Ibnu Amr tidak mesti barang diperjualbelikan tidak ada. Jika tidak, maka ia adalah sesuatu yang tidaj ada secara khusus. Ia sama dengan jual beli janin dari hewan yang masih dalam perut, karena pada jual beli tersebut barangnya tidak ada dan terkandung dalamnya *gharar* (penipuan), serta tidak ada kepastian untuk mendapatkannya.

### * Pembagian Barang yang Tidak Ada

Barang yang tidak ada terbagi pada tiga bagian:

*Pertama*, barang yang tidak ada (zatnya) akan tetapi sifat/karakteristik barangnya sudah jelas. Barang semisal ini diperbolehkan menjualnya menurut kesepakatan ulama. Meski Abu Hanifah mensyaratkan pada waktu akad jual beli barang tersebut secara umum ada. Namun ini adalah jual beli *salam (as-salam)* yang akan dijelaskan nantinya insya Allah.

*Kedua*, barang yang tidak ada zatnya namun mengikut barang yang ada. Jika barang yang tidak ada tersebut lebih besar dibanding yang ada, maka terdapat dua jenis. Jenis yang disepakati dan jenis yang diperselisihkan.

Adapun yang disepakati adalah jual beli buah setelah tampak matang salah satunya. Ulama sepakat membolehkan jual beli jenis yang telah matang sebuah di antaranya tersebut. Walaupun yang lain daripada buah belum matang saat transaksi. Akan tetapi transaksi jual belinya diperbolehkan karena mengikuti barang yang telah ada. Bisa jadi sesuatu yang tidak ada wujudnya tersebut bersambung dengan yang ada, dan bisa jadi pula ia terpisah dari yang ada dan belum diciptakan.

Bagian yang kedua adalah yang masih diperselishkan, semisal jual beli mentimun dan semangka jika telah matang namun masih di pohon. Dalam masalah ini terdapat dua pendapat. Pertama diperbolehkan menjualnya secara keseluruhan, dan si pembeli mengambilnya sedikit demi sedikit sebagaimana kebiasaan yang berlaku. Ia disamakan dengan menjual buah setelah tampak matang. Pendapat inilah yang benar dari dua pendapat yang diamalkan oleh kaum muslimin. Mereka akan selalu memerlukannya

dan tidak terdapat larangan terhadap amalan tersebut dalam al-Qur`an, As-Sunnah, Ijma', atsar, ataupun analogi yang benar. Pendapat tersebut adalah mazhab Malik dan ulama Madinah, salah satu dari dua pendapat dalam mazhab Ahmad, dan pendapat yang dipilih oleh Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah.

Ulama yang berpendapat bahwa buah tersebut tidak dijual kecuali sebuah demi sebuah, maka pendapat ini sama sekali tidak benar berdasarkan tinjauan syara' dan kebiasaan, serta umumnya akan sulit direalisasikan. Apabila mungkin, maka sangat sulit, dan akan menyebabkan pertikaian dan perbedaan sengit. Karena pembeli cenderung hendak mengambil baik yang besar maupun yang kecil, terlebih jika buah yang lebih kecil lebih bagus daripada yang besar. Sedangkan penjual tidak memperbolehkannya. Sementara tidak ada adat yang baku dalam masalah itu. Terkadang mentimun sangatlah banyak, di mana si pembeli belum mengumpulkan semua buah yang telah tampak, hingga muncul buah berikutnya, dan yang dijual bercampur dengan selainnya, hingga akan sulit untuk dipilah. Begitu pula pemilik mentimun tidak mampu atau kesulitan untuk mendatangkan orang yang hendak membeli buah yang baru di setiap waktu, lalu mengadakan akad yang baru. Semua yang seperti ini niscaya syariat Islam tidak akan membenarkannya. Kasus ini adalah sesuatu yang tidak dapat dijalankan dan juga tidak syar'i. Jika orang-orang diharuskan dengan hal semacam ini, maka harta benda mereka akan menjadi rusak binasa, dan semua kemashlahatan mereka akan tersia-siakan. Ia juga mengandung membedakan antara dua hal yang serupa pada setiap tinjauannya. Karena matangnya buah pada mentimun kedudukannya sama dengan matangnya buah pada buah-buahan. Masing-masing bagiannya akan saling beriringan sebagaimana kesinambungan bagian-bagian dari buah. Menjadikan sesuatu yang belum diciptakan dari mentimun tersebut mengikuti bagian yang telah tercipta pada dua gambaran tersebut adalah sama, membedakan antara keduanya adalah membedakan antara dua hal yang serupa.

Ketika mereka melihat apa yang ada pada penjualannya sebuah demi sebuah daripada kerusakan dan ketidakmampuan, maka mereka mengatakan: cara untuk menghindari hal itu adalah dengan menjual tanaman asalnya bersama dengannya.

Dikatakan, apabila memperjualbelikannya secara keseluruhan menurut kalian akan mendatangkan kerusakan, dan ia termasuk menjual barang tidak ada dan juga mengandung *gharar* (penipuan), maka perkara ini hilang dengan jalan menjual batang-batangnya yang sama sekali tidak memiliki nilai. Jikalaupun memiliki nilai, maka nilainya sangatlah kecil di-

bandingkan dengan harga yang diberikan. Si pembeli sama sekali tidak menginginkan ranting-ranting tersebut, tidak ingin membayarkan hartanya untuknya. Kemashlahatan apakah yang didapatkan dari jual beli ranting-ranting pohon beserta buahnya bagi kedua pihak hingga hal itu dipersyaratkan. Apabila menjual asal buah tidak dijadikan sebagai syarat dalam keabsahan penjualan buah yang saling berkesinambungan, seperti buah tin dan tuut, padahal pohon itu menjadi maksud daripada transaksi, lalu bagaimana sehingga penjualan batang mentimun dijadikan syarat pada jual beli mentimun, sementara batangnya tidak menjadi tujuan? Maksudnya, barang yang tidak ada ini diperbolehkan diperjualbelikan mengikuti yang telah ada, dan tidak ada pengaruh bagi yang belum ada. Hal ini seperti dengan beberapa manfaat yang disepakati dalam transaksi sewa menyewa, karena manfaat-manfaat tersebut belum ada wujudnya, sementara manfaat-manfaat tersebut adalah tujuan dari transaksi, sebab manfaat-manfaat itu tidak akan mungkin terjadi sekaligus. Sementara syariat ini dibangun atas dasar pemeliharaan mashlahat hamba, tidak menghalangi mereka dari sesuatu yang mereka perlukan, dan kemashalahatan mereka dalam kehidupan tidak akan sempurna kecuali dengan hal itu.

## Pasal

*Ketiga*, sesuatu yang tidak ada dan tidak diketahui apakah akan didapatkan atau tidak didapatkan. Si penjual tidak juga memiliki kepastian akan bisa mendapatkannya. Bahkan si pembeli berada dalam posisi penuh resiko. Bagian inilah yang dilarang oleh syara' untuk diperjualbelikan, bukan karena ia tidak ada, namun dikarenakan adanya *gharar* (penipuan). Maka inilah maksud larangan yang terkandung dalam hadits Hakim bin Hizam dan Ibnu Umar ﷺ. Sebab seorang penjual menjual barang yang tidak berada dalam kepemilikannya, dan dia tidak memiliki kesanggupan untuk menyerahkannya, untuk kemudian pergi dan mencarinya, lalu menyerahkannya kepada si pembeli, maka hal itu serupa dengan perjudian dan pertaruhan yang keduanya tidak dibutuhkan dalam transaksi ini. Kemashlahatan kedua belah pihak tidak pula bergantung padanya. Demikain pula menjual janin dari unta yang masih berada dalam perut induknya. Larangan ini tidak terbatas hanya pada penjualan janin dari unta yang ada dalam perut induknya. Bahkan sekiranya seseorang menjual janin dalam perut untanya, atau janin dalam perut sapinya, atau atau janin dalam perut hamba sahayanya, maka ia termasuk salah satu transaksi jual beli jahiliyah yang menjadi kebiasaan mereka.

### * Perbedaan Jual Beli Seperti di Atas dengan Jual Beli Salam (Order)

Sebagian ulama menyangkan bahwa jual beli salam dikecualkan dari larangan transaksi barang yang tidak ada. Padahal sebenarnya tidaklah sebagaimana persangkaan mereka. Karena jual beli salam berlaku pada perkara yang dijaminkan dalam tanggungan penjual, dan ditetapkan pada tanggungan tersebut, serta dapat diserahterimakan ketika sampai waktunya, dan tidak terdapat *gharar* (penipuan) padanya. Bahkan hakikat jual beli salam (order) adalah meletakan harta dalam tanggungan penjual, dan diharuskan bagi penjual menunaikannya ketika sampai waktunya. Jual beli salam serupa dengan pengakhiran harga jual dalam tanggungan si pembeli (bon). Ia termasuk membebani pembeli dengan harga yang menjadi tanggung jawabnya. Sedangkan jual beli salam adalah membebani penjual dengan barang yang menjadi tanggung jawabnya. Maka ini adalah transaksi tersendiri dan menjual barang yang tidak ada pada penjual adalah transaksi tersendiri pula. Saya menjumpai dalam penjelasan hadits ini sebuah pasal yang berfaedah dari syaikh kami, berikut penuturan beliau:

### * Perkataan Ibnu Taimiyah Tentang Hadits, "Larangan Menjual Apa yang Tidak Ada Padamu."

Beliau berkata, dalam menafsirkan hadits ini terdapat beberapa pendapat di kalangan ulama. Ada yang berkata (*pendapat pertama*–ed.), bahwa maksud dari hadits itu adalah menjual barang tertentu yang mana barang tersebut adalah milik orang lain, kemudian dia membelinya, setelah itu menjadikan barang itu sebagai miliknya, dan seterusnya menyerahkannya kepada pembeli. Maknanya, janganlah engkau memperjualbelikan barang-barang tertentu yang tidak ada padamu. Penafsiran ini dikutip dari Asy-Syafi'i. Karena beliau membolehkan jual beli salam yang tunai. Padahal terkadang barang yang dijual tidak ada pada penjual. Maka beliau menafsirkan hadits di atas dalam konteks jual beli barang-barang yang sudah tertentu. Agar supaya jual beli yang ada dalam tanggungan tidak masuk di dalamnya, baik ia tunai maupun kredit.

Ulama lainnya berkata (*pendapat kedua*–ed.), penafsiran ini sangatlah lemah. Karena Hakim bin Hizam tidaklah memperjualbelikan barang tertentu yang merupakan milik orang lain, kemudian beliau beranjak pergi dan membelinya dari orang tersebut. Mereka yang mendatangi beliau tidak pula berkata, "Kami meminta hamba si fulan," atau "Tempat tinggal si fulan." Akan tetapi yang banyak diamalkan kaum Muslimin, seseorang datang kepada orang lain dan berkata, "Saya mau makanan demikian dan demikian," atau "pakaian demikian dan demikian" dan lain sebagainya.

Kemudian penjual menjawab, "Baiklah, saya akan memberikannya kepada anda." Setelah itu dia menjualnya lalu pergi dan mengambilnya dari selainnya, apabila dia tidak memiliki barang yang diminta tersebut. Inilah yang dipraktikkan kaum Muslimin. Karena itu beliau berkata, "Seseorang datang kepadaku dan meminta barang jualan kepadaku yang tidak ada padaku." Beliau tidak berkata, "Dia meminta kepadaku barang yang dimiliki oleh orang lain." Si pembeli hanya meminta jenis barang bukan barang tertentu, sebagaimana kebiasaan yang berlaku atas seseorang yang hendak membeli makanan, pakaian, dan kendaraan. Dia hanya meminta jenis barang itu. Dia tidak maksudkan barang yang ada pada seseorang tertentu, dan tidak yang lainnya, baik yang semisalnya atau yang lebih baik. Karena inilah Imam Ahmad dan beberapa ulama mengambil pendapat yang kedua. Mereka berkata, "Hadits tersebut berlaku sesuai cakupannya yang bersifat umum, berkonsekuensi larangan jual beli yang berada dalam tanggungan, apabila penjual tidak memilikinya. Ia mencakup pula larangan jual beli salam (order) apabila penjual tidak memilikinya. Akan tetapi beberapa hadits menunjukkan bolehnya jual beli salam yang diakhirkan serah terima barangnya. Maka, hadits ini tetap berlaku pada jual beli salam yang tunai.

*Pendapat ketiga*—dan ini adalah adalah penafsiran yang paling sesuai–, bahwa hadits di atas tidaklah mengindikasikan larangan jual beli salam baik yang diakhirkan atau yang tunai secara mutlak. Akan tetapi maksud hadits adalah seseorang menjual sesuatu dalam yang tanggungannya dan tak ada padanya serta tidak mampu dia serahkan. Dia telah mendapatkan keuntungan dari jual beli itu sebelum dia memiliki barang yang dijualnya, atau memberi jaminan atasnya, atau yakin akan sanggup menyerahkannya. Maka hadits tersebut adalah larangan jual beli salam yang tunai, apabila yang tidak ada pada penjual barang yang dijualnya, hingga dia bertanggung jawab atas sesuatu secara tunai, sementara dia telah mengambil keuntungan dari transaksi, padahal dia tidak dapat memberikannya. Apabila dia pergi untuk membelinya, bisa saja dia mendapatkan barangnya dan bisa pula tidak mendapatkannya. Maka transaksi tersebut mengandung *gharar* (penipuan) dan pertaruhan. Apabila jual beli salam yang tunai, maka diharuskan untuk menyerahkannya pada saat itu juga, sementara dia tidak dapat melakukan hal itu. Padahal dia telah mengambil keuntungan sebelum memiliki baranngnya dan memberi jaminan bisa menyerahkannya. Terkadang dia malah mengalihkan penyerahan barang kepada orang tempat dia membeli darinya. Dengan begitu dia tidak melakukan apapun juga bahkan dia memakan harta dengan cara batil. Berdasarkan ini, apabila transaksi salam yang tunai, dan penjual sangup untuk menyerahkan barangnya, maka transaksinya diperbolehkan. Sebagaimana yang dikata-

kan Asy-Syafi'i. Adapun bila transaksi salam yang diakhirkan penyerahan barangnya maka tentu lebih layak lagi untuk dibolehkan.

Di antara yang memperjelas bahwa inilah maksud Nabi ﷺ, bahwa si penanya hanya menanyakan tentang jual beli sesuatu yang mutlak dalam tanggungannya, sebagaimana disebutkan sebelumnya. Akan tetapi, apabila transaksi itu tidak diperbolehkan, maka jual beli barang tertentu yang tidak dimiliki lebih utama untuk dilarang. Namun ketika dia hanya menanyakan tentang jual beli sesuatu dalam tanggungan, maka sesungguhnya dia hanya menanyakan kepadanya tentang transaksi tunai. Oleh karena itu dia dia berkata, "Saya menjualnya, kemudian saya pergi dan membelinya." Maka beliau ﷺ bersabda kepadanya, *"Janganlah engkau menjual barang yang tidak engkau miliki."*

Seandainya transaksi salam (order) tunai tidak diperbolehkan secara mutlak, niscaya beliau ﷺ akan bersabda sejak awal, *"Janganlah engkau menjual barang itu,"* baik barang tersebut ada padanya atu tidak ada. Karena mereka yang mengemukakan pendapat ini berkata, "Menjual barang dalam tanggungan secara tunai tidaklah diperbolehkan. Meski ada pada penjual barang yang dijualnya, bahkan bila telah ada padanya, maka tidak boleh dijualnya kecuali barang tertentu, dan tidak menjual sesuatu dalam tanggungan. Ketika Nabi ﷺ tidak melarang hal itu secara mutlak, bahkan beliau ﷺ bersabda, *"Janganlah engkau menjual barang yang tidak engkau miliki,"* dapatlah diketahui bahwa beliau ﷺ membedakan antara barang yang aada pada penjual dan dia memilikinya dan sanggup menyerahkannya, dengan barang yang tidak seperti itu keadaannya, meski keduanya sama-sama berada dalam tanggungan.

Bagi yang menelaah masalah ini akan menjadi jelas baginya bahwa pendapat ketiga adalahpendapat yang benar.

Jika ada yang berkata, transaksi salam yang diakhirkan penyerahan barangnya diperbolehkan dalam keadaan darurat, dan ia adalah transaksi *al-mafaaliis.* Karena si penjual butuh menjual barangnya untuk masa tertentu, dan tidak ada padanya yang dia jual saat itu. Adapun bila tunai, mungkin saja baginya menghadirkan barang dan dilihat oleh pembeli, maka tidak ada keperluan untuk menjual yang hanya disebutkan sifat-sifatnya dalam tanggungan, atau menjual barang tertentu yang tidak ada namun hanya sifat-sifatnya, tidak menjual sesuatu secara mutlak?

Dijawab, kami tidak membenarkan bahwa transaksi salam menyelisihi hukum asal. Bahkan mengakhirkan penyerahan barang sama dengan pengakhiran harga barang, keduanya bagian dari kemashalahatan alam.

*** Perbedaan Tentang Menjual Barang yang Tidak Ada**

Ulama dalam kaitannya dengan transaksi barang yang tidak ada terdapat tiga pendapat.

*Pertama*, di antara mereka ada yang membolehkannya secara mutlak dan tidak membolehkannya bila barangnya sudah ditentukan dengan menyebut sifat-sifatnya, di antara mereka adalah Asy-Syafi'i dalam pendapat yang masyhur dari beliau.

*Kedua*, di antara mereka ada yang membolehkannya bila barangnya telah ditentukan dengan menyebut sifatnya, dan tidak membolehkannya secara mutlak.

Di antara mereka adalah Ahmad dan Abu Hanifah. Adapun yang paling tepat adalah membolehkan bentuk transaksi ini dan itu. Dikatakan kepada Asy-Syafi'i sebagaimana sanggahan beliau kepada selainnya, "Apabila diperbolehkan jual beli barang yang mutlak dalam tanggungan dan telah disebutkan sifat-sifatnya, maka jual beli barang yang telah ditentukan dengan menyebut sifat-sifatnya adalah lebih utama untuk dibolehkan. Karena jual beli barang yang mutlak terdapat padanya *gharar* (penipuan), pertaruhan, dan ketidaktahuan melebihi barang yang telah ditentukan. Apabila diperbolehkan jual beli gandum secara mutlak dengan sifat tertentu, maka pembolehan jual beli gandum yang telah ditentukan dengan menyebut sifatnya adalah lebih utama dibolehkan. Bahkan seandainya diperbolehkan transaksi barang yang telah ditentukan dengan menyebut sifatnya, dan si pembeli di beri hak memilih (melanjutkan atau membatalkan) pada saat telah melihat barangnya, maka ini juga diperbolehkan. Sebagaimana hal ini diriwayatkan dari para sahabat. Ia adalah mazhab Abu Hanifah dan Ahmad dalam salah satu dari dua riwayat beliau. Al-Qadhi dan selainnya dari pengikut mazhab Ahmad telah membolehkan jual beli salam yang tunai dengan lafazh transaksi jual beli.

*** Jual Beli Salaf**

Hasil penelitian dalam masalah ini, bahwa tidak terdapat perbedaan antara satu lafazh dengan lafazh lainnya. Tinjauan yang menjadi standar setiap bentuk transaksi adalah hakikat dan tujuannya, tidak sebatas lafazh-lafazhnya. Penjualan barang yang telah ada saat transaksi namun penyerahannya diakhirkan tetap dinamakan jual beli salaf, jika harganya diserahkan di muka. Sebagaimana disebutkan dalam *Musnad* dari Nabi ﷺ, bahwa beliau ﷺ melarang menjual (hasil) kebun tertentu dengan sistim salaf kecuali sudah tampak matang." Apabila (hasil) kebun itu telah tampak matang, kemudian si pemilik berkata, "Saya menjual kurma di kebun ini

kepada anda dengan sistim salaf, senilai sepuluh wasaq kurma," maka hal tersebut diperbolehkan, sebagaimana diperbolehkan baginya mengatakan, "Saya menjual kepadamu senilai sepuluh wasaq bagi makanan ini. Akan tetapi harganya diakhirkan serah terimanya hingga sudah layak panen." Apabila harga penjualannya diserahkan dimuka maka transaksi tersebut dinamakan transaksi salaf, karena makna salaf adalah sesuatu yang terdahulu, dan as-saalif adalah yang mendahului, Allah Ta'ala berfirman:

فَجَعَلْنَٰهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْءَاخِرِينَ

*"Dan Kami jadikan mereka sebagai salaf untuk generasi-generasi yang belakangan."* (Az-Zukhruf: 56)

Orang Arab menamakan orang-orang yanga berada di depan rombongan sebagai as-saalifah. Di antara penggunaan kata ini adalah sabda Nabi ﷺ, *"Bergabunglah dengan salaf kita yang shalih, yaitu Utsman bin Mazh'un."*[350] Begitu pula perkataan ash-Shiddiq ﷺ, "Pastilah saya akan memerangi mereka hingga saalifahku menyendiri." Yakni lehernya.

Lafazh *salaf* mencakup transaksi utang piutang dan transaksi salam. Karena pemberi piutang menyerahkan utang lebih dahulu. Di antaranya penggunaannya dengan makna ini adalah hadits, *"Tidak halal transaksi salaf (utang) bersamaan dengan jual beli."* Begitu pula hadits, "Sesungguhnya Nabi ﷺ telah mengutang (istaslafa) seekor anak unta, dan beliau ﷺ membayarnya dengan unta dewasa yang telah memasuki usia empat tahun."[351]

Orang yang menjual barang yang tidak ada padanya, dia sama sekali tidak menginginkan kecuali keuntungan, dan dia seorang pedagang. Maka

---

[350] Lihat Al-Majma' Az-Zawaid, 9/302.

[351] HR. Malik, 2/680, Kitab Al-Buyu', Bab apa-apa yang diperbolehkan dari jual beli salaf, Al-Bukhari, 4/394, Kitab Al-Wakalah, Bab perwakilan orang yang ada terhadap orang tidak ada adalah diperbolehkan, Bab perwakilan dalam pelunasan utang, Kitab Al-Istiqraadh, Bab mengutang unta, Bab, apakah diberikan yang lebih tua daripada usia yang diutang, Bab berlaku baik dalam melunasi utang, Bab bagi pemilik hak kesempatan untuk berbicara, Kitab Al-Hibah, Bab hibah yang diserahterimakan dan yang tidak diserahterimakan, Bab orang yang dihadiahkan kepadanya suatu hadiah dan di sisinya ada teman-teman duduknya, maka dia yang lebih berhak, dan Muslim, No. 1600, Kitab Al-Musaaqah, Bab orang yang mengambil sesuatu lebih dahulu lalu membayarnya dengan yang lebih baik darinya, dari hadits Abu Rafi' maula Rasulullah ﷺ bahwa beliau berkata, "Rasulullah ﷺ telah mengambil lebih dahulu (mengutang) seekor anak unta. Lalu datanglah unta-unta zakat." Abu Rafi' berkata, "Rasulullah ﷺ memerintahkan kepadaku untuk membayarkan anak unta kepada orang tersebut. Aku berkata, "Aku tidak mendapati pada unta-unta tersebut selain unta dewasa yang semuanya terbaik dan telah memasuki usia empat tahun.' Maka Rasulullah ﷺ bersabda, 'Berikanlah kepadanya, karena sebaik-baik manusia adalah yang terbaik penunaian utangnya.'"

dia mengambil harga lebih dahulu, kemudian pergi membeli barang yang dipesan dengan bayaran tersebut, dengan demikian dia telah melelahkan dirinya untuk selainnya tanpa faidah. Hanya saja yang melakukan hal ini adalah seseorang yang ingin mewakili orang lain. Dia berkata, "Berikanlah padaku, aku akan membeli barang ini untukmu." Maka statusnya menjadi pemegang amanah. Adapun seseorang menjual sesuatu dengan harga tertentu dan langsung mengambil bayarannya, kemudian dia pergi membeli barang yang dimaksud dengan bayaran tersebut tanpa faidah yang didapatkannya secara langsung, maka ini tidaklah dilakukan oleh orang berakal.

Benar, apabila ada seorang pedagang, mungkin saja dia membutuhkan harga dari suatu barang, maka dia mengambil lebih dahulu bayaran barang itu lalu memanfaatkannya hingga waktu didapatkan barang tersebut. Kasus seperti ini terjadi pada transaksi salam yang diakhirkan penyerahan barangnya. Ini pula yang disebut dengan jual beli *mafalis.* Di mana seseorang membutuhkan harga suatu barang sementara dia *muflis* (bangkrut). Sehingga saat itu dia tidak memiliki barang untuk diperjualbelikan. Akan tetapi dia memiliki barang berupa hasil bumi atau selainnya yang ditunggunya. Maka diapun menjualnya dalam tanggungannya. Ini dilakukan jika keadaan mendesak, dan tidak dilakukan jika tidak dalam keadaan mendesak, kecuali jika dia bertujuan memperdagangkan harga penjualan barang tersebut pada saat itu. Atau dia menyangka akan mendapatkan keuntungan lebih banyak dari apa yang terlewatkan dengan sebab salam. Karena orang yang menjual barangnya yang belum ada (mustaslif), dia menerima pembayaran atas barang itu dengan harga yang tidak sama dengan harga tunai. Sementara orang yang membelinya (muslif) membayarkan harga barang tersebut dengan harapan harganya akan naik saat penyerahan barang nantinya. Adapun jika tidak demikian, di mana si pembeli telah mengetahui harga barang tersebut saat jatuh tempo akan sama seperti ketika dia membayarnya di muka, maka dia tidak akan menyerahkan pembayarannya di muka (salam), sebab manfaat hartanya akan hilang faidah. Sedangkan bila dia sekedar ingin mendapatkan pahala, niscaya dia akan mengutangkan uangnya, dan tidak menjadikannya dalam bentuk transaksi salam. Kecuali seseorang menduga harga barang saat pembayaran akan lebih murah dibandingkan ketika penyerahan barang nantinya. Transaksi salam yang diakhirkan penyerahan barangnya, biasanya tidak dilakukan kecuali yang meminta transaksi tersebut membutuhkan harga penjualannya. Adapun yang tunai, apabila barang berada pada penjualnya, maka mungkin dia membutuhkan harga penjualannya, sehingga dia pun terkadang menjual barang yang ada padanya, atau terkadang dengan

sekedar menyebutkan sifatnya. Adapun jika barang tersebut tidak berada padanya, niscaya dia tidak melakukannya kecuali jika dia bertujuan memperdagangkannya dan mengambil keuntungan, dan dia pun menjualnya dengan harga tertentu dan membelinya kemudian dengan harga yang lebih murah darinya.

Kemudian keuntungan yang diprediksi itu terkadang tercapai dan terkadang pula tidak tercapai. Terkadang seseorang tidak mendapatkan barang yang diminta oleh pembeli kecuali dengan harga lebih mahal daripada bayaran yang dia terima dahulu. Apabila terjadi harga lebih murah daripada bayaran sebelumnya maka dia mengutamakan sistim salaf (order). Sebab bisa saja dia mendapatkan barang dengan bayaran yang telah dia terima. Jadilah hal ini seperti judi, undian, dan taruhan. Sama dengan menjual budak yang melarikan diri dan unta yang kabur dengan harga lebih rendah. Apabila barang yang dijual didapatkan, si penjual akan menyesal, dan jika tidak ditemukan, maka si pembeli yang akan menyesal. Serupa juga dengan jual beli janin dari hewan yang ada di perut, jual beli keturunan pejantan, dan jual beli semisalnya yang ada kemungkinan barangnya diperoleh dan bisa juga tidak diperoleh. Penjual sesuatu yang tidak ada padanya termasuk jenis penjual *gharar* (penipu) yang bisa saja didapatkan dan bisa pula tidak didapatkan. Maka ia masuk jenis undian dan perjudian.

Taruhan itu terbagi menjadi dua bagian.

*Pertama,* taruhan dalam perdagangan, yakni seseorang membeli barang dengan tujuan menjualnya dan mengambil keuntungan, kemudian dia bertawakkal kepada Allah Ta'ala dalam perdagangan itu.

*Kedua*, perjudian yang mengandung perbuatan memakan harta dengan cara batil. Taruhan inilah yang Allah dan Rasul-Nya haramkan, semisal transaksi *al-mulaamasah* dan *al-munabadzah**, jual beli kandungan hewan betina, jual beli janin dari hewan yang masih ada dalam perut induknya, jual beli keturunan pejantan, dan jual beli buah yang belum tampak matang. Dari jenis transaksi ini salah satu pihak telah melakukan perjudian kepada yang lainnya, menzhaliminya, dan pihak lainnya menjadi terzhalimi. Berbeda dengan pedagang yang membeli barang terlebih dahulu, kemudian harga jual barang tersebut berkurang, maka ini datangnya dari Allah Ta'ala, tidak seorangpun dapat mempermainkannya. Semisal transaksi ini tidak terdapat kezhaliman dari si penjual. Sedangkan

---

* Definisinya akan disebutkan pada pasal berikutnya–penerj.

jual beli barang yang tidak berada pada penjual termasuk dalam bagian perjudian dan taruhan. Karena tujuannya untuk mendapatkan keuntungan dari transaksi atas penjualan barang yang tidak dimiliki. Pembeli tidak mengetahui bahwa dia menjualnya, kemudian membelinya dari penjual lainnya. Umumnya manusia jika mengetahui hal itu, tidak akan membelinya dari dia, melainkan mereka akan pergi dan membeli dari tempat si penjual itu membelinya. Ini bukanlah taruhan (spekulasi) perdagangan, melainkan pertaruhan seseorang yang bersegera menjual sebelum sanggup menyerahkan barangnya. Apabila seorang pedagang membeli barang, dan dia telah memiliki barang tersebut dalam kepemilikan dan kekuasannya, maka pedagang tersebut telah masuk dalam bentuk spekulasi perdagangan, dan telah melakukan transaksi perdagangan, sebagaimana Allah telah menghalalkannya dalam firman-Nya:

لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ

*"Dan janganlah kalian memakan harta benda sesama kalian dengan cara yang batil kecuali sebagai sebuah transaksi perdagangan atas dasar keridhaan di antara sesama kalian."* (An-Nisa`: 29). *Wallahu A'lam.*

## Hukum Rasulullah ﷺ Berkaitan dengan Transaksi *Al-Hashaah, Al-Gharar, Al-Mulaamasah,* dan *Al-Munaabadzah*

Dalam *Shahih Muslim* dari hadits Abu Hurairah رضي الله عنه, beliau berkata, "Rasulullah ﷺ melarang jual beli al-hashah dan jual beli al-gharar."[352]

Lalu dalam *Ash-Shahihain* dari hadits Abu Hurairah, bahwa Rasulullah ﷺ melarang Al-Mulamasah dan Al-Munaabadzah. Imam Muslim menambahkan, "Adapun Al-Mulaamasah, masing-masing dari kedua belah pihak menyentuh pakaian yang lainnya tanpa melihatnya. Sedankan Al-Munaabadzah adalah masing-masing dari kedua belah pihak melemparkan pakaiannya kepada pihak lainnya, dan tidak seorangpun dari kedua belah pihak memperhatikan pakaian rekannya itu."[353]

---

[352] HR. Muslim, No. 1513, Kitab Al-Buyu', Bab batalnya jual beli Al-Hashaah dan jual beli yang terdapat padanya tipuan.

[353] HR. Malik, *Muwaththa`*, 2/266, Kitab Al-Buyu', Bab Al-Mulaamasah wa Al-Munaabadzah,

Masih dalam *Ash-Shahihain* dari hadits Abu Sa'id, beliau berkata, "Rasulullah ﷺ melarang dua bentuk jual beli dan dua macam cara berpakaian. Beliau ﷺ melarang Al-Mulaamasah dan Al-Munaabadzah dalam transaksi jual beli. Al-Mulaamasah adalah seseorang menyentuh pakaian milik orang lain dengan tangannya di waktu malam atau siang hari, dan tidak membaliknya kecuali dengan sentuhan itu. Sedangkan Al-Munaabadzah adalah seseorang melemparkan pakaiannya kepada orang lain, dan yang lain juga melemparkan pakaiannya kepadanya. Transaksi itu mereka lakukan tanpa melihat kepada barang dan tidak pula saling meridhai."[354]

### * Jual Beli *Al-Hashaah*

Adapun jual beli Al-Hashaah masuk bagian menisbatkan *mashdar* kepada jenisnya. Seperti kata 'jual beli khiyar' (jual beli yang terdapat padanya pilihan untuk melanjutkan atau membatalkan), 'jual beli an-nasi`ah' (jual beli kredit), dan semisalnya. Tapi termasuk kategori penisbatan *mashdar* kepada objeknya, seperti pada kalimat 'jual beli bangkai dan darah.'

Bentuk-bentuk transaksi yang terlarang kembali kepada dua bentuk ini. Karena inilah jual beli Al-Hashaah ditafsirkan bahwa seseorang berkata, "Lemparkanlah batu ini, maka pada pakaian mana batu itu jatuh padanya, maka ia menjadi milik anda dengan harga satu dirham." Juga ditafsirkan sebagai transaksi penjualan tanah seukuran jauhnya lemparan batu pembeli. Ditafsirkan pula dengan makna seseorang mengambil segenggam kerikil lalu berkata, "Untuk setiap batu ini bernilai satu dirham." Dan ditafsirkan dengan makna seseorang menggenggam kerikil lalu berkata, "Kapan batu jatuh dari genggamanku maka jual beli telah terjadi." Dan ditafsirkan bahwa dua orang melakukan jual beli, salah satunya berkata, "Apabila aku melemparkan batu kepadamu niscaya jual beli terjadi." Dan ditafsirkan dengan arti, segerombolan hewan ditampakkan kepada si pembeli, lalu penjual mengambil batu dan berkata, "Apa saja yang terkena batuku ini maka dia untukmu dengan harga sekian dirham." Semua bentuk ini adalah transaksi yang rusak karena apa yang terdapat padanya berupa

---

Bukhari, 4/300, dalam kitab Al-Buyu', Bab jual beli Al-Munaabadzah, dan Muslim, No. 1511, di awal kitab al-Buyu.'

[354] HR. Bukhari, 10/235, Kitab Al-Libas, Bab berpakain dengan cara Ash-Shomma`, Bab mengenakan satu pakaian, Kitab Ash-Shalah, Bab apa-apa yang menutupi aurat, Kitab Al-Buyu', Bab jual beli al-mulamasah, dan Bab jual beli Al-Munaabadzah, dan Muslim, No. 1512, Kitab Al-Buyu', Bab kebatilan jual beli mulamasah dan munabadzah.

makan harta dengan cara batil, serta masuk bagian penipuan dan taruhan yang mirip dengan undian.

## Pasal

Adapun jual beli *gharar* (penipuan), termasuk dalam kategori penisbatan sesuatu kepada objeknya, sama halnya dengan "jual beli pembuahan pejantan" atau "jual beli sperma di shulbi hewan." *Gharar* adalah barang jualan itu sendiri. Yaitu kata kerja yang bermakna objek penderita. Maknanya transaksi yang menipu, sebagaimana kata *qabdhu* (penguasaan) dan *salbu* (perampasan), yang kemudian bermakna sesuatu yang dikuasai dan sesuatu yang dirampas. Transaksi ini semisal dengan jual beli budak yang melarikan diri sehingga tidak dapat diserahterimakan, kuda yang kabur, burung yang terbang di udara, dan semisal jual beli perolehan seorang penyelam, jual beli yang akan dihasikan sebatang pohon, atau yang akan dihasilkan oleh seekor unta, ataukah barang yang diridhai Zaid, atau yang dihibahkan kepadanya, atau yang diwariskan baginya, dan transaksi yang semisal itu, yang tidak diketahui apakah didapatkan atau tidak didapatkan, atau tidak pula diketahui hakikat serta kadarnya.

Termasuk pula menjual janin dari hewan yang masih dalam perut ibunya. Sebagaimana tercantum dalam *Ash-Shahihain* bahwa Nabi ﷺ telah melarang transaksi tersebut[355]. Yaitu, anak dari hewan yang akan dilahirkan, menurut satu satu dari beberapa pendapat. Sedangkan menurut pendapat kedua, maksudnya adalah waktu transaksi hingga waktu kelahiran tersebut, seperti diriwayatkan Imam Muslim, dan kedua bentuk ini adalah *gharar* (penipuan). Menurut pendapat ketiga maknannya adalah menjual bunga anggur sebelum menjadi buah. Pendapat ini dikemukakan Al-Mubarrid. Beliau berkata, "Al-Habalah adalah anggur." Adapun Ibnu Umar رضي الله عنهما menafsirkannya, bahwa ia adalah batasan waktu di mana mereka bertransaksi, dan inilah yang dipegang oleh Malik dan Asy-Syafi'i. Kemudian Abu Ubaidah menafsirkan dengan arti menjual hasil dari apa yang akan dihasilkan. Pendapat ini dipegang oleh Imam Ahmad.

Masuk pula bagian ini jual beli *malaaqiih* dan *madhamiin*. Sebagaimana telah shahih dari hadits Sa'id bin al-Musayyab dari Abu Hurairah رضي الله عنه, "Bahwa Nabi ﷺ melarang *madhamin* dan *malaaqiih*.[356] Abu Ubaid berkata,

---

[355] HR. Malik 2/653-654, Bukhari, 4/298, Kitab Al-Buyu', Bab jual beli penipuan dan janin dari janin, dan Muslim, Kitab Al-Buyu', Bab pengharaman menjual janin dari janin.

[356] Hadits tersebut disebutkan oleh Al-Haitsami dalam *Al-Majma'*, 4/104, dan dia menisbatkannya kepada Al-Bazzar dan menyebutkan cacat periwayatannya dengan adanya Shalih bin Abu Al-

"*Malaaqiih* adalah janin yang berada di dalam perut rahim, sedangkan *madhaamin* adalah sperma yang ada dalam shulbi pejantan. Mereka dahulu memperjualbelikan janin yang berada di dalam rahim unta dan sperma pejantan untuk satu atau beberapa tahun, lalu melantunkan syair:

*Sesungguhnya sperma yang berada di dalam sulbi*

*Air mani pejantan di punggung-punggung yang gersang*

Di antaranya pula jual beli *al-majr.* Sesungguhnya Nabi ﷺ telah melarang jual beli itu[357]. Ibnu Al-Arabi berkata, "*Al-Majr* adalah janin yang terdapat di dalam perut unta betina, dan ia juga bermkna riba, judi, muhaqalah, dan al-muzaabanah.

*** Jual Beli *Al-Mulamasah* dan *Al-Munaabadzah***

Di antara *gharar* (penipuan) adalah jual beli Al-Mulaamasah dan Al-Munabadzah. Penasirannya telah disebutkan pada hadits itu sendiri. Dalam *Shahih Muslim*, dari hadits Abu Hurairah "Rasulullah ﷺ melarang dua bentuk jual beli; *Al-Mulaamasah* dan *Al-Munaabadzah* dalam transaksi jual beli. *Al-Mulaamasah* adalah seseorang yang menyentuh pakaian milik yang lain tanpa memperhatikannya. Sedangkank *Al-Munaabadzah* adalah seseorang melemparkan pakaiannya kepada orang lainnya, dan yang lain juga melemparkan pakaiannya kepadanya." Ini lafazh riwayat Muslim[358].

Dalam *Ash-Shahihain* dari hadits Abu Sa'id dia berkata, "Rasulullah ﷺ melarang dua bentuk jual beli dan dua kesamaran dalam transaksi jual beli. *Al-Mulaamasah* adalah seseorang menyentuh pakaian milik orang lain dengan tangannya di waktu malam atau siang hari dan tidak membalikkannya kecuali dengan sentuhan itu. Sedangkan *Al-Munaabadzah* adalah seseorang yang melemparkan pakaiannya kepada orang lainnya, dan yang lain juga melemparkan pakaiannya kepadanya. Maka jadilah itu sebagai transaksi keduanya tanpa melihatnya dan tidak pula dengan keridhaan."[359]

*Al-Mulaamasah* juga ditafsirkan dengan arti seseorang berkata, "Saya menjual kepada anda pakaian saya ini, pada saat mana anda menyentuh-

---

Akhdhar. Sehubungan dengan pembahasan ini diriwayatkan juga dari Ibnu Abbas, seperti dikutip Ath-Thabrani dalam Al-Kabir dan Al-Bazaar, dan pada *sanad*nya terdapat Ibrahim bin Ismail bin Abu Habibah dia perawi yang lemah. Lalu dari Ibnu Umar dalam riwayat Abdurrazzaq, No. 14138. Hadits tersebut shahih dengan beberapa pendukungnya.

[357] HR. Al-Baihaqi, 5/341, dan dalam *sanad*nya terdapat Musa bin Ubaidah Ar-Rabdzi, seorang perawi yang lemah.

[358] No. 1511, (2)

[359] HR. Bukhari, No. 10/235, dan Muslim, No. 1512, dan telah disebutkan sebelumnya.

nya maka anda membayarnya demikian." *Al-Munaabadzah* adalah seseorang berkata, "Pakaian apapun yang anda lemparkan kepadaku, maka saya akan membayarnya dengan harga demikian." Ini juga salah satu bentuk transaksi *Al-Mulamasah* dan *Al-Munaabadzah*. Penafsiran tersebut adalah makna lahir dari perkataan Ahmad ﷺ. Adanya gharar pada transaksi itu jelas dan alasannya bukanlah karena menggantungan transaksi jual beli sebagai syarat, melainkan karena transaksi tersebut mengantung pertaruhan dan *gharar* (penipuan).

## Pasal

Bukan termasuk dari transaksi *gharar*, menjual apa-apa yang terpendam di tanah semisal kubis, wortel, lobak, kentang, bawang, dan semisalnya. Karena tanaman-tanaman di atas diketahui menurut kebiasaan, dan diketahui oleh seseorang yang berpengalaman. Apa tampak di atas tanah sebagai petunjuk apa yang terpendam di dalamnya. Ini mirip dengan bagian atas makanan bersama bagian bawahnya. Kalau pun dianggap transaksi ini mengandung unsur *gharar* (penipuan), maka sifatnya sangat kecil dan dapat ditolerir, berhadapan dengan sisi kemashlahatan umum yang diperlukan oleh manusia. Gharar semacam ini tidak mengharuskan adanya larangan. Karena penyewaan hewan, rumah, dan kedai untuk masa setahun, semua tidak terlepas dari *gharar* (penipuan). Sebab bisa saja hewan yang disewa mati dan rumah rusak. Demikian juga masuk ke tempat pemandian atau meminum dari mulut bejana. Hal hal tersebut tidak dapat diperkirakan perbedaan manusia tentang kadarnya. Serupa dengannya transaksi-transaksi salam serta jual beli makanan dalam jumlah sangat banyak yang timbangannya tidak diketahui pasti. Termasuk di dalamnya juga jual beli telur, delima, semangka, kelapa, buah badam, kacang tanah dan yang semisalnya, yang tidak akan terlepas dari *gharar* (penipuan). Tidak semua bentuk *gharar* menjadi penyebab pengharaman. Gharar yang kadarnya sedikit dan tidak akan mungkin dihindari bukan penyebab tertolaknya keabsahan jual beli. Sebab *gharar* yang ada pada asas tembok, dan yang terdapat dalam perut hewan, buah yang telah tampak kematangan pada sebagiannya namun belum tampak pada sebagian yang lain, semua ini tidak mungkin untuk dihindari. *Gharar* (unsur penipuan) yang terdapat pada penyewaan masuk tempat pemandian, meminum dari mulut bejana, dan semisalnya, adalah *gharar* yang relatif sedikit. Kedua jenis ini tidaklah menghalangi transaksi. Berbeda dengan *gharar* dalam kadar sangat besar dan mungkin dihindari. *Gharar* tersebut telah disebutkan

dalam beberapa jenis yang telah Rasulullah ﷺ larang. Adapun yang sama dengannya maka tidak ada perbedaan antara keduanya. Inilah yang menghalangi keabsahan suatu transaksi.

Apabila hal ini telah diketahui, maka jual beli apa-apa yang terpendam dalam tanah, hilang darinya dua perkara. Sebab unsur gharar padanya sangatlah minim, dan tidak mungkin terhindarkan. Karena ladang yang sangat luas tidak mungkin menjual tanaman yang ada padanya kecuali ketika masih berada dalam tanah. Seandainya dipersyaratkan menjualnya harus mengeluarkannya sekaligus, maka syarat itu akan memberatkan dan merusak harta, yang tidak mungkin didatangkan oleh syara.' Apabila dilarang untuk dijual kecuali sedikit demi sedikit, setiap kali dikeluarkan sebagian langsung dijual, maka ini akan mendatangkan kepayahan dan kesulitan, menghambat maslahat para pemilik harta itu, dan mashalat pembeli, sebagaimana cukup jelas. Hal itu sama sekali tidak dikehendaki oleh syara.' Kemashlahatan manusia tidak akan ditegakkan dengan syarat seperti itu. Hingga mereka yang melarang menjual apa-apa yang masih dalam tanah, apabila salah seorang mereka mereka memiliki hasil bumi, atau sedang menunggu hasil buminya, maka dia tidak bisa menghindar untuk menjualnya ketika masih dalam tanah, dengan dalih terpaksa. Ringkasnya, jenis transaksi ini tidaklah termasuk dalam kategori *gharar* yang dilarag Rasulullah ﷺ, dan tidak juga semisal dengan *gharar* pada beberapa transaksi jual beli yang beliau ﷺ telah larang.

## Pasal

### * Menjual Misk (Kesturi) Ketika Masih Dalam Gumpalannya*

Tidak termasuk *gharar*, jual beli misk yang masih berada dalam gumpalannya. Jual beli ini semisal dengan menjual sesuatu yang isinya terdapat di bagian dalam semisal buah kepala, kacang tanah, dan sejenisnya. Membiarkannya tetap dalam kulitnya lebih bisa mengawetkannya menurut kebiasaan. Misk yang masih berada dalam gumpalannya lebih baik menurut anggapan manusia daripada misk yang telah dikeluarkan darinya. Telah menjadi kebiasaan para pedagang memperdagangkan misk ketika masih dalam gumpalannya, dan mereka mengetahui kadar dan jenisnya dengan pengetahuan yang hampir-hampir tidak terdapat perbedaan. Ini sedikit pun tidak termasuk bagian *gharar* (penipuan). Sebab

* Misk (kesturi) di ambil dari hewan sejenis kijang. Hewan ini akan mengeluarkan satu gumpalan di sekitar lehernya dan cairan di dalamnya dibuat misk (kesturi). *Wallahu A'lam*–penerj.

*gharar* adalah sesuatu yang tidak pasti antara tercapai atau tidak tercapai. Menurut kaidah lainnya, "Ia adalah sesuatu yang disembunyikan pengetahuan tentangnya dan zatnya tidak diketahui." Adapun transaksi di atas dan yang semisalnya, tidaklah dinamakan *gharar* baik dalam tinjauan bahasa, syara', maupun adat kebiasaan. Barang siapa mengharamkan jual beli sesuatu, dan mengklaim adanya *gharar* (penipuan) padanya, maka dituntut atasnya untuk membuktikan masuknya hal itu dalam kategori *gharar* baik secara bahasa dan syara.

Bolehnya menjual misk ketika masih dalam gumpalannya merupakan salah satu sisi pandang bagi para ulama madzhab Asy-Syafi'i. Pembolehan jual beli misk dalam gumpalannya adalah salah satu dari dua tinjauan di kalangan ulama Syafi'iyah, dan pendapat inilah yang lebih kuat dalilnya. Ulama yang menolak jual beli tersebut menyamakannya dengan jua beli benih kurma, telur dalam seekor ayam, susu yang masih di kantong susu hewan, dan minyak dalam bejana, namun perbedaan antara keduanya sangatlah jelas.

Para ulama yang membolehkan menjadikan transaksi tersebut semisal dengan jual beli isi buah kelapa, kacang tanah, dan sejenisnya dalam kulitnya, karena hal itu termasuk dari kemashlahatannya. Tidak disangsikan lagi ia lebih mirip dengan ini daripada yang pertama. Transaksi tersebut bukan termasuk di antara transaksi yang dilarang oleh syara' dan tidakjuga yang semakna dengannya. Hingga larangan syara' tidak mencakupnya baik secara lafazh maupun makna.

### * Menjual Minyak Samin Dalam Wadahnya

Adapun jual beli minyak dalam wadahnya, maka terdapat perincian. Jika pembeli membukanya dan melihat bagian atasnya- di mana bagian tersebut akan menunjukkan jenis dan sifat minyak- maka transaksinya diperbolehkan, walaupun masih dalam wadah. Hanya saja kedudukannya sama dengan transaksi makanan yang terlihat bagian luarnya walau tidak terlihat keseluruhannya. Jika pembeli belum melihatnya dan tidak mengetahui sifatnya, maka tidak diperbolehkan memperjualbelikannya, karena hal tersebut adalah *gharar* (penipuan). Karena terdapat perbedaan jenis, ragam, dan sifat. Minyak bukanlah sesuatu yang tercipta dalam wadahnya sendiri semisal telur, buah kelapa, kacang tanah, dan misk, dengan begitu tidak tepat mengikut sertakannya kepada hal-hal di atas.

### * Menjual Susu Dalam Kantong Susu Hewan

Adapun jual beli susu dalam kantong susu hewan, maka ulama madzhab Hambali, Syafi'i, dan Abu Hanifah telah melarangnya. Namun

sesungguhnya hal ini butuh kepada perincian. Jika seseorang menjual sesuatu yang ada wujud dan dapat terlihat dalam kantong susu hewan, maka transaksinya tidak diperbolehkan secara terpisah, tapi diperbolehkan menjualnya sebagai ikutan kepada hewan. Karena apabila susu tersebut dijual secara terpisah, maka akan kesulitan dalam serah terima susu yang diperjualbelikan itu sendiri, karena kadar yang diperjualbelikan tidaklah diketahui. Meski susu yang terlihat semisal susu yang berada dalam wadah penampungan, akan tetapi apabila susu tersebut diperah, niscaya akan digantikan susu lain yang sebelumnya belum ada di kantong susu hewan. Sehingga susu yang diperjualbelikan akan bercampur dengan selainnya tanpa bisa dipilah sama sekali. Jika hadits yang diriwayatkan Ath-Thabrani dalam kitab *Al-Mu'jam*[360] beliau, dari hadits Ibnu Abbas, bahwa Rasulullah ﷺ, "Melarang menjual bulu wol yang masih berada pada punggung hewan, atau susu yang masih berada di dalam kantong susu hewan," terbukti sebagai hadits shahih, maka pemahamannya-insya Allah Ta'ala-adalah seperti di atas.

Adapun jika seseorang menjual susu itu dengan takaran yang jelas dari jenis susu yang diperahnya dari kambing tersebut, atau dia menjual susunya pada hari-hari tertentu, maka transaksi ini kedudukannya sama dengan menjual buah sebelum matang, sehingga tidak diperbolehkan. Sedangkan kalau dia menjualnya sebagai susu secara mutlak yang disebutkan sifatnya dalam tanggungan penjual, lalu dipersyaratkan susu itu berasal dari kambing atau sapi tertentu, maka syaikh kami berkata, "Transaksi ini diperbolehkan." Beliau berhujjah dengan hadits yang diriwayatkan dalam *Al-Musnad* bahwa Nabi ﷺ melarang menjual hasil kebun tertentu dengan sistim salam (order), kecuali telah tampak matang." Beliau berkata, "Apa-

---

[360] Pada kitab asal tertulis, "Ibnu Majah dalam *As-Sunan* karyanya'" namun ini adalah kekeliruan penulis رحمه الله. Hadits tersebut berasal dari riwayat Ath-Thabrani dari hadits Hafsh bin Umar Al-Hadhi dia berkata, Umar bin Farrukh menceritakan kepada kami dia berkata, Habib bin Az-Zubair menceritakan kepada kami, dari Ikrimah, dari Ibnu Abbas. Hadits tersebut juga diriwayatkan oleh Ad-Daraquthni, 2/295, Al-Baihaqi, 5/340, dari Umar bin Farrukh dengan *sanad* di atas. Ad-Daraquthni berkata, "Waki' meriwayatkannya secara mursal dari Umar bin Farrukh, kemudian hadits tersebut diriwayatkan dari Waki' dari Umar bin Farrukh secara mursal dan tidak menyebutkan adanya Ibnu Abbas pada sanad hadits." Al-Baihaqi berkata, "Umar bin Farrukh meriwayatkannya dengan jalur *marfu'* (dinisbatkan langsung pada Nabi ﷺ), namun dia bukanlah perawi yang kuat." Ibnu At-Turkumani mengkritiknya dan berkata, "Umar inilah yang dikenal sebagai sebagai al-Qattaab, tidak seorang pun ulama yang memperbincangkannya dengan celaan sepanjang yang saya ketahui selain al-Baihaqi. Al-Bukhari menyebutkannya dalam kitab *At-Tarikh* karyanya lalu tidak mengomentarinya, dan Ibnu Adi tidak mengisyaratkan kepada kelemahannya. Bahkan Ibnu Ma'in dan Abu Hatim menganggapnya *tsiqah* (terpercaya), dan Abu Dawud meridhainya. Sementara para perawi lainnya *tsiqah* (terpercaya).

bila sudah tampak matang, dan si penjual berkata, 'saya menjual kepada anda sepuluh wasaq kurma dari kebun ini dengan sistim salam', maka transaksi tersebut diperbolehkan. Sama jika dia berkata, 'Saya menjual pada anda sepuluh wasaq dari makanan ini, akan tetapi harganya diserahkan belakangan hingga matang secara sempurna." Demikian teks perkataan beliau.

## Pasal

### * Menyewakan Kambing Beberapa Waktu Tertentu untuk Diambil Air Susunya

Adapun penyewaan kambing, sapi, atau unta dalam masa tertentu untuk diambil susunya selama masa itu, mayoritas ulama tidak membolehkannya. Sementara syaikh kami memilih membolehkannya, dan beliau menyebutkannya sebagai salah satu pendapat dari sebagian ulama. Beliau memiliki sebuah karangan khusus tentang masalah tersebut. Beliau berkata, "Apabila seseorang menyewa kambing, sapi, atau unta pada hari-hari adanya susu dengan sewa yang disebutkan, dan makanannya dibebankan kepada si pemilik, atau dengan sewa tertentu bersama dengan makanannya, untuk mendapatkan susu, transaksi itu diperbolehkan menurut pendapat yang palih tepat dari dua pendapat ulama, sebagaimana masalah wanita yang menyusui anak orang lain."

Beliau berkata, "Transaksi ini serupa dengan jual beli dan juga menyerupai transaksi sewa menyewa. Karena itulah beberapa fuqaha menyebutkannya dalam pembahasan jual beli, dan sebagian lainnya memasukkannya dalam pembahasan sewa menyewa. Akan tetapi jika susu tersebut diperoleh dengan makanan yang diusahakan oleh penyewa dan tanggung jawabnya terhadap kambing, maka transaksi tersebut lebih menyerupai sewa menyewa pohon. Apabila si pemilik yang memberi makan, dan si penyewa hanyalah mengambil kadar tertentu dari susu, maka ini murni transaksi jual beli. Apabila penyewa hanya mengambil susunya saja secara mutlak, maka ini juga termasuk transaksi jual beli. Karena pemilik susu menyerahkan kepadanya susu hewan, berbeda dengan kasus penyusuan seorang wanita, karena si wanita menyusui si anak. Transaksi ini tidak termasuk dalam transaksi *gharar* (penipuan) yang dilarang oleh Nabi ﷺ. Karena transaksi *gharar* adalah transaksi yang berkisar antara ada dan tidak adanya barang. Maka beliau ﷺ melarang transaksi tersebut. Karena ia termasuk salah satu jenis undian yang merupakan bentuk perjudian. Allah telah mengharamkan perjudian itu karena termasuk memakan harta orang

lain dengan cara yang batil. Perbuatan itu adalah kezhaliman yang Allah telah haramkan. Transaksi ini akan tergolong perjudian apabila salah seorang dari pihak yang melakukan transaksi mendapatkan keuntungan harta sementara pihak lainnya bisa jadi mendapatkan keuntungan, namun bisa jadi juga tidak mendapatkan apa-apa. Transaksi inilah yang tidak diperbolehkan, seperti menjual budak yang melarikan diri, unta yang kabur, jual beli keturunan dari anak hewan, di mana si penjual mengambil harta si pembeli, sedangkan si pembeli mungkin akan memperoleh sesuatu dan mugkin juga tidak. Kadar yang diperoleh juga tidak diketahui. Namun jika ia adalah sesuatu yang telah diketahui menurut kebiasaan seperti beberapa manfaat dari beberapa benda melalui transaksi sewa menyewa, seperti manfaat dari tanah dan hewan pengangkut, dan semisal susu dari ibu yang menyusui anak orang lain yang lazim berlaku, susu hewan-hewan ternak yang lazim berlaku, semisal buah dan hasil pertanian yang sesuai kebiasaan, kesemuanya ini termasuk dalam satu bab pembahasan dan diperbolehkan.

Kemudian apabila manfaat didapatkan secara wajar menurut kebiasaan (maka itulah yang diharapkan). Namun bila tidak didapatkan, niscaya dikurangi daripada sewa sesuai manfaat yang hilang, ini sama seperti mengurangi harga dari barang karena mengalami kerusakan, atau barang yang dijual menjadi rusak sebelum diserahterimakan pada semua bentuk transaksi.

### * Landasan yang Membolehkan Sewa Menyewa Ini

Jika ada yang berkata, landasan dari suatu transaksi sewa menyewa adalah manfaat bukan barangnya, karena inilah tidak dibenarkan penyewaan makanan untuk dimakan si penyewa, air untuk diminum. Adapun penyewaan penyusuan anak orang lain, karena mengingat manfaat yaitu si wanita meletakkan si anak dalam pengasuhannya, menyuapinya dengan kedua payudaranya, susu hanya masuk sebagai kandungan dan ikutan belaka. Hal yang menyerupai pemanfaatan sumur dalam sewa menyewa rumah. Sementara kaidah mengatakan, ditolelir pada sesuati yang menjadi ikutan, yangmana hal itu tidak ditolelir pada perkara yang pokok.

Dijawab, jawaban atas sanggahan ini dari beberapa tinjauan:

### * Adanya Sewa Menyewa Atas Materi (Bukan Manfaat)

*Pertama*, menolak pernyataan bahwa sewa menyewa tidak berlaku kecuali atas asas manfaat. Karena asas ini tidaklah berdasarkan Al-Qur`an, As-Sunnah, dan tidak juga dari ijma.' Bahkan yang shahih dari sahabat

adalah yang menyelisihinya. Sebagaimana telah shahih dari Umar ﷺ, bahwa beliau menerima kebun Usaid dan Hudhair selama tiga tahun, lalu dia mengambil uang sewa tersebut dan melunasi hutangnya. Kebun yang dimaksud di sini adalah kurma. Transaksi ini adalah transaksi sewa pohon untuk diambil buahnya. Pembolehan tersebut merupakan mazhab amirul mukminin Umar bin al-Khaththab ﷺ. Tidak diketahui ada dari sahabat yang menyelisihi beliau. Pendapat tersebut dipilih oleh Abu Al-Wafa' Ibnu Aqil dari kalangan ulama madzhabHambali, dan dipilih oleh syaikh kami.

Perkataan kalian, bahwa landasan dari suatu transaksi sewa menyewa tidak lain adalah asas manfaat, tidak dapat diterima, dan juga tidak berdasarkan dalil syara.' Hujjah kalian hanyalah qiyas dalam kasus yang diperselisihkan pada pembolehan memersewakan roti untuk dimkan, air untuk diminum, dan qiyas ini termasuk di antara qiyas-qiyas yang rusak. Karena zat roti akan hilang dan tidak akan tergantikan dengan yang semisalnya, berbeda dengan susu dan manfaat sumur. Karena ketika dapat tergantikan dan terjadi sedikit demi sedikit, maka kedudukannya sama dengan beberapa manfaat benda.

*** Buah Berlaku Sebagaimana Halnya Manfaat (Jasa)**

Lebih memperjelas hal itu, tinjauan kedua, bahwa buah/hasil berlaku sebagai manfaat dan faedah dalam masalah wakaf, pinjaman, dan yang sepertinya. Diperbolehkan seseorang mewakafkan pohon agar yang menerima wakaf dapat memanfaatkan hasil buahnya, sebagaimana wakaf tanah agar penerima wakaf dapat memanfaatkan hasilnya. Diperbolehkan meminjamkan pohon sebagaimana diperbolehkan meminjamkan pengangkutan, rumah, dan wanita yang menyusui. Kesemuanya ini adalah perbuatan mendermakan pertumbuhan harta dan faidahnya. Seseorang yang menyerahkan rumahnya kepada yang akan menempatinya sama kedudukannya dengan seseorang yang menyerahkan tunggangannya bagi yang akan menunggangnya. Sama kedudukannya dengan seseorang yang menyerahkan satu pohon untuk diambil hasil buahnya, dan sama kedudukannya dengan seseorang yang menyerahkan tanahnya kepada orang lain untuk bercocok tanam di atas tanah tersebut, sama kedudukanya dengan seseorang yang menyerahkan kambingnya kepada seseorang yang akan meminum susunya. Kesemua faedah ini masuk dalam transaksi-transaksi derma. Baik barang asalnya tetap terjaga dalam bentuk wakaf atau tidak. Masuk pula di dalamnya bentuk-bentuk transaksi musyarakah (kerjasama), karena apabila seseorang menyerahkan kambingnya, atau sapinya, atau untanya, kepada orang lain yang memeliharanya dengan memperoleh bayaran sedikit dirham dan juga keturunannya, niscaya dibenarkan dalam

riwayat yang paling shahih dari dua riwayat dari Ahmad. Demikian pula termasuk dalam bentuk-bentuk transaksi sewa menyewa.

### * Tingkat Pertengahan Antara Materi dan Manfaat

Lebih memperjelas lagi tinjauan ketiga, bahwa barang-barang terbagi menjadi dua jenis. Jenis yang tidak akan terganti sedikit demi sedikit, bahkan jika sirna maka akan sirna seluruhnya, dan jenis yang akan terganti sedikit demi sedikit. Jika sedikit bagiannya hilang maka akan terganti dengan sesuatu yang semisalnya. Ini adalah tingkatan pertengahan antara bentuk-bentuk manfaat dan benda yang tidak akan tergantikan. Sepatutnya diperhatikan kemiripan pada salah satu dari kedua jenis tersebut, lalu diikut sertakan kepadanya. Telah diketahui bahwa keserupaan kepada manfaat barang lebih kuat, hingga pengikut sertaan kepada bentuk-bentuk manfaat lebih utama.

### * Teks Al-Qur`an yang Membolehkan Menyewa Perempuan Menyusui

Lebih jelas lagi dengan tinjauan keempat, bahwa Allah subhanahu telah menerangkan dalam Kitab-Nya tentang penyewaan ibu menyusui, dan menamai upah yang diterimanya sebagai sewa jasa. Dalam Al-Qur`an tidak terdapat bentuk penyewaan yang disebutkan secara tekstual dalam syariat kita selain penyewaan ibu menyusui. Allah Ta'ala berfirman:

فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا۟ بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ

*"Kemudian jika mereka menyusui (anak-anak)mu untukmu, maka berikanlah kepada mereka upahnya, dan musyawarahkanlah di antara kamu (segala sesuatu) dengan baik."* (Ath-Thalaq: 6)

Syaikh kami berkata, "Hanya saja ada yang menduga hal ini menyelisihi qiyas, di mana dia menyangka sewa menyewa tidak berlaku kecuali pada manfaat, padahal urusannya tidaklah demikian, bahkan sewa menyewa berlaku atas sesuatu yang bisa ditunaikan dan pokoknya tetap ada, baik berupa materi maupun manfaat. Sebagaimana materi itu yang diwakafkan dan dipinjamkan pada apa-apa yang diambil oleh pemegang wakaf dan peminjam tanpa imbalan yang biasa diambil oleh penyewa dengan imbalan. Ketika air susu perempuan bisa ditunaikan dan pokoknya tetap ada, maka boleh diberlakukan padanya sewa menyewa, sebagaimana diperbolehkan berlaku atas manfaat. Sungguh ini adalah intisari daripada qiyas. Sebab materi-materi itu diadakan oleh Allah Ta'ala sedikit demi sedikit. Sedangkan pokoknya tetap ada sebagaimana Allah Ta'ala menjadi-

kan manfaat sedeikit demi sedikit sedangkan pokoknya tetap sebagaimana adanya.

### * Hukum Asal bagi Akad Adalah Kewajiban untuk Ditunaikan

Tinjauan kelima akan lebih menjelaskannya, bahwa hukum asal dalam segala bentuk transaksi adalah keharusan memenuhi akad, kecuali yang Allah dan Rasul-Nya telah haramkan. Karena kaum muslimin diharuskan memenuhi segala persyaratannya, kecuali syarat yang menghalalkan suatu yang haram atau mengharamkan suatu yang halal. Segala macam syarat dan akad transaksi tidaklah diharamkan kecuali yang Allah dan Rasul-Nya haramkan. Ulama yang mengharamkannya sama sekali tidak memiliki keterangan pengharaman. Mereka hanya berpegang kepada qiyas, dan telah diketahi bahwa antara hukum pokok dan hukum cabang, terdapat perbedaan yang menghalangi menyamakan hukum antara keduanya. Qiyas yang dikemukakan oleh ulama yang membolehkan transaksi itu lebih dekat pada kesamaan cabang terhadap hukum pokoknya. Hal ini suatu yang tidak dapat dihindari. Wabillahit-taufiq.

### * Dalih Mereka Atas Illat yang Membolehkan Penyewaan Perempuan Menyusui

Tinjauan keenam semakin menjelaskannya, mereka yang melarang penyewaan ini berpendapat bahwa penyewaan ibu yang menyusui telah shahih berdasarkan keterangan nash syara', dan juga kesepakatan ulama. Tujuan dari akad ini adalah susu, dan susu adalah benda. Mereka berdalih untuk membolehkan penyewaan tersebut dengan suatu perkara, di mana mereka, ibu penyusu, dan yang menyewanya mengetahui kebatilannya. Mereka berkata, "Akad sewa di tempat ini hanya ditujukan kepada perbuatan perempuan yang menyusui meletakkan anak dalam pangkuannya, lalu memasukkan puting susunya ke mulut si bayi. Adapun air susu masuk dalam sewa menyewa itu hanya mengikuti saja. Allah Ta'ala Maha Mengetahui, kemudian orang-orang yang berakal sehat seluruhnya mengetahui bahwa perkara tersebut tidaklah demikian. Meletakkan si anak di peraduan ibu yang menyusui dasarnya bukan tujuan, dan tidak termaktub dalam akad sewa menywa, tidak secara kebiasaan yang berlaku, tidak secara hakikat sebenarnya, dan tidak juga secara syara.' Sekiranya perempuan tersebut menyusui si anak, sementara si anak berada di pangkuan perempuan lain, atau berada di ayunan, niscaya si perempuan yang menyusui tetap berhak mendapatkan upah. Sekiranya yang dimaksud hanyalah memasukkan puting susu saja, niscaya akan diupah untuk hal itu setiap perempuan memiliki puting susu, meski dia tidak memiliki air susu.

Sungguh inilah qiyas rusak yang sesungguhnya serta pemahaman yang kaku. Bagaimana dikatakan, sesungguhnya menyewa perempuan me-nyusui adalah menyelisi qiyas, lalu mengklaim apa yang dikatakannya adalah qiyas yang benar.

*** Anjuran Nabi ﷺ Meminjamkan Kambing untuk Diambil Air Susunya**

Tinjauan yang ketujuh, bahwa Nabi ﷺ te3lah menganjurkan me-minjamkan hewan berupa kambing dan domba betina untuk diambil air susunya. Beliau ﷺ mengkhususkan hal itu, dan menyebutkan pahala siapa saja yang melakukannya[361]. Telah maklum bahwa transaksi ini bukanlah jual beli dan bukan hibah. Karena menghibahkan sesuatu yang tidak ada dan tidak diketahui adalah tidaklah sah. Hanya saja hal tersebut adalah peminjaman kambing untuk diambil manfaat susunya sebagaimana seekor tunggangan di pinjamkan untuk ditunggangi. Ini adalah pembolehan meng-ambil manfaat air susu. Keduanya dalam syara' adalah sama. Semua yang diperbolehkan berlaku padanya transaksi pinjam meminjam maka diper-bolehkan untuk berlaku padanya transaksi sewa menyewa. Karena sumber-nya adalah sama. Hanya saja keduanya berbeda dalam hal, salah satunya sebagai derma, dan yang satunya mengharuskan adanya imbalan.

*** Menyewakan Pohon untuk Diambil Buahnya**

Tinjauan kedelapan, sebagaimana diriwayatkan oleh Harb Al-Kirmani dalam *Masaa`il* beliau, dia berkata, Sa'id bin Manshur menceritakan kepada kami, dia berkata, Abbad bin Abbad menceritakan kepada kami dia berkata, dari Hisyam bin Urwah, dari bapaknya, bahwa Usaid bin hudhair meninggal dunia dan meninggalkan hutang sebesar enam ribu dirham. Umar bin Al-Khaththab رضي الله عنه lalu memanggil para pemberi hutang kepada-nya dan membayarkan kepada mereka dengan hasil tanahnya selama dua tahun."[362] Di tanah tersebut terdapat pepohonan dan kurma. Kebun-kebun

---

[361] HR. Bukhari, 5/180, Kitab Hibah, dari hadits Abdullah bin Amr melalui jalur marfu' (sampai kepada Nabi ﷺ), "Ada empat puluh perkara, yang paling tinggi adalah meminjamkan kambing betina. Siapa saja yang telah melakukan salah satu perbuatan-perbuatan tersebut dengan mengharapkan pahala dari perbuatan tersebut, membenarkan janji pahalanya, niscaya Allah akan memasukkannya ke dalam suga."

Al-Bukhari juga meriwayatkan, 5/179, dari hadits Abu Huraiah secara marfu' (sampai pada Nabi ﷺ), "Sebaik-baik yang dipinjamkan adalah meminjamkan hewan betina yang bersih sebagai derma, dan kambing yang bersih yang datang memberi sebejana (susu) dan pergi dengan member satu bejana (susu)."

[362] Para perawinya *tsiqah* (terpercaya) kecuali Urwah bin Az-Zubair tidak bertemu Umar. Lihat Al-Ishabah.

Madinah umumnya berisi kurma. Adapun tanah kosong hanyalah sedikit. Ini adalah penyewaan pohon untuk diambil buahnya. Barang siapa mengklaim hal itu menyelisihi ijma', maka itu hanya berasal dari ketidak tahuannya, bahkan klaim adanya ijma' dalam hal itu adalah lebih dekat kepada kebenaran. Karena Umar ﷺ melakukan hal itu di Madinah Nabawiyah di hadapan kaum Muhajirin dan Anshar. Kisah ini mungkin saja sangat populer, dan tidak seorangpun menanggapinya dengan pengingkaran, melainkan sahabat menerimanya dengan penerimaan dan pembenaran, walau mereka pernah mengingkari sesuatu selain permasalahan tersebut, meski yang melakukannya adalah Umar ﷺ. Seperti pengingkaran Imran bin Hushain dan selainnya terhadap Umar ﷺ berkaitan dengan haji tamattu.'[363] Namun tidak seorangpun mengingkari kejadian ini. Kami akan jelaskan insya Allah bahwa ini adalah qiyas yang sesungguhnya. Ulama yang melarang sewa menyewa tersebut akan terpaksa melakukannya, dan mereka akan berkelit dari sewa menyewa tersebut dengan dalih yang tidak dibenarkan.

### * Kemiripan Penyewaan Tanah dengan Penyewaan Hewan

Tinjauan kesembilan, bahwa yang mesti dipenuhi dari akad sewa menyewa tanah pertanian adalah hasilnya. Yaitu hasil tanaman yang diusahakan oleh si penyewa. Tidak ada tujuan lain dari pemanfaatan lahan selain tujuan itu. Adapun jika ada tujuan lain yang berlaku dalam hal pemanfaatannya selain hasil tanamannya maka ia bukan tujuan pokok.

Jika ada yang berkata, akad sewa menyewa di sini berlaku atas pengolahan tanah, pemberian benih, dan pembajakan tanahnya, sedangkan hasilnya tumbuh dari manfaat ini. Sebagaimana jika dia menyewa seseorang untuk mengali sumur lalu memancar air. Akad sewa menyewa berlaku atas pekerjaan itu sendiri bukan airnya.

Dijawab, penyewa tanah tidaklah memiliki tujuan lain selain hasil tanaman. Pekerjaan mengolahnya adalah sarana untuk mencapai tujuan lainnya. Pengolahan tanah itu sama sekali tidak mendatangkan manfaat, bahkan hanya mendatangkan keletihan dan kepayahan. Namun tujuan se-

---

[363] HR. Muslim, 3/344, Kitab Al-Hajj, Bab tamattu' pada masa Rasulullah ﷺ, dan Muslim, No. 1226 (169), Kitab Al-Hajj, Bab bolehnya tamattu', dari Imran bin Hushain, bahwa Rasulullah ﷺ mengumpulkan antara haji dan umrah, kemudian tidak diturunkan Al-Qur`an tentang itu, dan Rasulullah ﷺ tidak melarangnya, lalu seseorang berkata tentangnya berdasarkan pendapatnya apa yang dia kehendaki. Ini adalha lafazh riwayat Imam Muslim. Adapun dalam lafazh riwayat Bukhari, "Kami tamattu' di masa Rasulullah ﷺ dan Al-Qur`an turun, lalu seseorang berkata menurut pendapatnya apa yang dia kehendaki."

sungguhnya adalah sesuatu yang Allah tumbuhkan dari benih yang disirami dan diolah. Demikian pula dengan seseorang yang menyewa kambing untuk tujuan susunya, sama saja maksudnya apa yang dijadikan Allah daripada air susunya dengan sebab dia beri makan, pelihara, dan rawat. Tidak ada perbedaan antara keduanya sama sekali, kecuali apa yang dijadikan oleh syara' sebagai patokan hukum di antara perbedaan yang diabaikan. Penyamaan kalian dengan penyewaan seseorang untuk menggali sumur adalah penyerupaan yang rusak. Bahkan yang serupa dengan penggalian sumur adalah seseorang yang menyewa alat pembajak tanah untuk membajak tanahnya, menabur benih, dan mengairinya. Tidak diragukan lagi bahwa penyerupaan sewa menyewa hewan untuk diambil susunya kepada sewa menyewa tanah untuk diambil hasilnya adalah qiyas yang sesungguhnya, sebagaimana telah dikemukakan sebelumnya lebih shahih dibandingkan dengan penyerupannya kepada penyewaan roti untuk dimakan.

### * Gharar (Penipuan) Pada Kasus Penyewaan Tanah Lebih Besar daripada Gharar Pada Kasus Penyewaan Hewan

Tinjauan yang kesepuluh, bahwa gharar dan taruhan yang terdapat dalam penyewaan tanah untuk mendapatkan hasilnya jauh lebih besar daripada gharar yang terdapat pada penyewaan hewan untuk diambil susunya. Karena kerusakan dan hal-hal yang menghalangi yang dikhawatirkan pada tanaman lebih banyak daripada kerusakan pada susu. Apabila hal itu dapat ditolerir pada penyewaan tanah. Maka juga lebih utama dan lebih pantas mentolerir pada penyewaan hewan untuk diambil susunya .

## Pasal

### * Perbedaan Tentang Akad Atas Air Susu di Kantong Susu Hewan

Pendapat berkaitan dengan transaksi susu yang masih terdapat dalam kantong susu hewan ada tiga:

*Pertama*, menolak transaksi jual beli dan sewa menyewa ini. Ia adalah pendapat dalam mazhab Ahmad, Asy-Syafi'i, dan Abu Hanifah.

*Kedua*, pembolehannyadalam transaksi jual beli dan sewa menyewa.

*Ketiga*, dibolehkan transaksi sewa menyewa namun tidak dibolehkan transaksi jual beli. Pendapat ini adalah pendapat yang dipilih oleh syaikh kami.

Pendapat yang melarang transaksi jual beli susu dalam kantong susu hewan, memiliki dua hadits.

*Pertama,* hadits Umar bin Farrukh, yang merupakan seorang perawi lemah[364] dari Habib bin Az-Zubair, dari Ikrimah, dari Ibnu Abbas ﷺ secara marfu', "Rasulullah ﷺ melarang menjual bulu wool yang masih berada pada punggung hewan, keju yang masih pada susu, atau susu yang masih berada pada kantung susu hewan." Diriwayatkan oleh Abu Ishaq dari Ikrimah dari Ibnu Abbas ﷺ, dari perkataan beliau tanpa menyebutkan minyak. Diriwayatkan pula oleh al-Baihaqi dan selainnya.

*Kedua,* hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah dari Hisyam bin Ammar dia berkata, Hatim bin Ismail menceritakan kepada kami dia berkata, Jahdham bin Abdullah Al-Yamaan menceritakan kepada kami, dari Muhammad bin Ibrahim Al-Baahili, dari Muhammad bin Zaid Al-Abdi, dari Syahr bin Hausyab, dari Abu Sa'id al-Khudri ﷺ dia berkata, "Rasulullah ﷺ melarang memperjualbelikan janin yang masih berada dalam perut hewan, hingga hewan tersebut melahirkan, dan susu yang berada di dalam kantong susu hewan kecuali berdasarkan takaran dan timbangan, memperjualbelikan hamba sahaya yang melarikan diri, dan memperjualbelikan harta rampasan perang hingga dibagi, dan memperjualbelikan zakat hingga diserahterimakan, dan hasil dari penyelam*."[365]

Akan tetapi sanad hadits ini tidak dapat dijadikan hujjah. Larangan memperjualbelikan segala yang masih berada dalam perut hewan ditetapkan berdasarkan hadits lain yang shahih, yaitu larangan Rasulullah ﷺ menjual pembuahan pejantan dan sperma yang masih dalam shulbi hewan. Karena transaksi tersebut adalah *gharar* dan pertaruhan. Demikian juga zakat sebelum di serah terimakan. Apabila Nabi ﷺ telah melarang transaksi makanan sebelum diserahterimakan, sedangkan makanan tersebut telah berpindah tangan ke pembeli, dan telah ditetapkan kepemilikannya, dan telah ditentukan makanan tersebut miliknya, dan telah terputus kaitannya dengan orang lain, maka harta rampasan perang dan zakat sebelum diserahterimakan lebih pantas untuk di larang. Adapun hasil dari penyelam, ghararnya sangat jelas dan tidak tersembunyi:

---

364 Telah disebutkan pada halaman 822, bahwa tidak ada yang menyatakannya lemah selain Al-Baihaqi. Adapun Ibnu Ma'in, Abu Hatim, dan Abu Dawud menganggapnya *tsiqah* (terpercaya).

* Yaitu seseorang yang mengatakan, "Saya akan menyelam satu kali menyelam, dan yang dapat saya keluarkan maka menjadi milik anda dengan harga demikian dan demikian,"–penerj.

365 HR. Ibnu Majah, No. 2196, Kitab At-Tijaraat, Bab larangan membeli apa yang ada dalam perut hewan ternak serta air susunya, ... Muhammad bin Ibrahim al-Baahili perawi yang majhul, demikian juga syaiknya. Syahr bin Hausyab adalah perawi yang dha'if.

### * Jual Beli Air Susu Dalam Kantong Susu Hewan

Sedangkan transaksi jual beli susu yang masih berada dalam kantong susu hewan, apabila jenisnya tertentu maka barangnya tidak mungkin diserahterimakan, namun jika transaksi berkenaan dengan susu yang disebutkan sifatnya dalam tanggungan, maka serupa dengan transaksi jual beli sepuluh takaran secara mutlak dari makanan tertentu. Jenis ini terdapat dua tinjauan, yaitu tinjauan kemutlakan, dan tinjauan penentuan. Tidak ada pertentangan antara keduanya. Perkara menunjukkan pembolehannya adalah larangan Nabi ﷺ transaksi salam pada kebun tertentu sampai tampak matang. Hadits ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad. Apabila seseorang menjual dengan transaksi salam dengan timbangan yang diketahui dari susu kambing tertentu, dan kambing tersebut memiliki air susu, maka transaksinya diperbolehkan, dan termasuk dalam sabda beliau ﷺ, "Beliau ﷺ melarang transaksi jual beli segala yang berada dalam kantong susu hewan kecuali dengan takaran dan timbangan yang diketahui." Ini adalah izin untuk menjualnya berdasarkan sukatan dan timbangan tertentu atau secara mutlak, karena beliau tidak memberi perincian, serta tidak mempersyaratkan selain sukatan dan timbangan, sekiranya penentuan adalah syarat niscaya beliau ﷺ akan menyebutkannya.

Jika ada yang berkata, "Lalu apakah yang kalian akan katakan, jika seseorang menjual susu kambing tersebut pada hari-hari tertentu tanpa takaran dan timbangan."

Dijawab, jika hadits tersebut shahih, maka transaksi jual belinya tidak diperbolehkan kecuali dengan takaran atau timbangan tertentu. Tapi jika hadits tersebut tidak shahih, dan susu kambing tersebut telah diketahui, dan menurut kebiasaan tidak terdapat perbedaan, maka transaksi tersebut diperbolehkan pada beberapa hari tertentu. Pemberlakuan hukum transaksinya sesuai dengan kebiasaan telah mewakili takaran dan timbangannya. Jikalau terjadi perbedaan, sesekali bertambah dan sesekali berkurang, atau bahkan terhenti, maka ini adalah *gharar* yang tidak diperbolehkan. Transaksi ini berbeda dengan transaksi sewa menyewa. Karena susu akan ada dalam kepemlikannya seiring dengan pemberian makan kepada hewan tersebut, sebagaiman buah akan tumbuh dalam kepemilikannya dengan penyiramannya. Tidak terdapat gharar pada bentuk itu. Benar, jikalau susu mengalami pengurangan dari kebiasaan yang berlaku, atau malah berhenti, maka kedudukannya sama dengan pengurangan manfaat pada transaksi sewa menyewa atau peniadaannya, maka penyewa berhak untuk menghentikan transaksi, atau mengurangi upah sewa sesuai dengan kadar manfaat yang berkurang. Ini adalah analogi mazhab Hambali. Ibnu Aqil

dan penulis kitab *Al-Mughni* berkata, "Apabila penyewa memilih untuk tetap mempertahankannya dan dia ridha dengan barang yang telah cacat, menurut pendapat yang shahih bahwa upah sewa telah gugur sesuai dengan kadar manfaat yang berkurang. Karena si penyewa memberikan nilai ganti yang sempurna untuk manfaat yang sempurna dan sehat. Apabila yang menyewakan tidak menyerahkan manfaat secara keseluruhan, maka si penyewa tidak diharuskan menyerahkan imbalannya secara keseluruhan pula.

Pekataan mereka, apabila penyewa telah meridhai manfaat yang cacat, maka hal tersebut sama dengan pembeli yang dia ridha dengan barang yang cacat.

Hal ini dijawab dari dua tinjauan.

*Pertama,* bahwa apabila dia ridha dengan barang yang cacat, dengan syarat mengambil ganti rugi, maka dia berhak mendapatkan hal itu sesuai dengan lahir mazhab. Keridhaannya terhadap adanya cacat pada barang bersamaan dengan penerimaan ganti rugi, tidaklah menggugurkan haknya.

*Kedua,* apabila kita berkata tidak ada ganti rugi bagi seseorang yang mempertahankan barang yang semestinya dikembalikan, maka tidkalah mengharuskan gugurnya denda dalam transaksi sewa menyewa. Karena dia telah memenuhi sebagian dari barang yang menjadi tujuan transaksi. Tidak mungkin baginya mengembalikan manfaatnya sebagaimana dia menerimanya. Karena bisa saja ada baginya mudharat (bahaya) dalam pengembalian sebagian manfaatnya. Mungkin juga dia tidak akan sanggup untuk mengembalikan barang itu. Bahkan terkadang dia terpaksa untuk mempertahankannya. Maka mengharuskannya membayar semua sewa bersamaan dengan adanya cacat nyata pada barang disewa, dan melarangnya menuntut kezhaliman atas dirinya keculai dengan membatalkan sewa menyewa, maka ini memudharatkan baginya. Terutama mereka yang menyewa tanaman, tumbuhan, bangunan, atau penyewa hewan untuk bepergian sehingga menjadi menjadi lelah di jalan, maka yang benar tidak ada ganti rugi bagi orang yang menahan barang yang seharusnya dia kembalikan. Sedangkan dalam transaksi sewa menyewa, si penyewa berhak untuk mendapatkan ganti rugi.

Memperjelas hal ini, bahwa Nabi ﷺ telah menetapkan untuk meniadakan kerusakan tanaman, yaitu digugurkan harga dari pembeli buahan sekadar apa yang rusak daripada buah-buahan tersebut, lalu mempertahankan yang tersisa sesuai apa yang telah dia bayar daripada harganya. Hal ini dikarenakan hasil buah tidak akan menjadi matang dengan sekaligus. Kebiasaan yang berlaku tidak juga memetiknya sekaligus. Melain-

kan hasil buah tersebut diambil sedikit demi sedikit. Kedudukannya sama dengan beberapa manfaat dalam transaksi sewa menyewa. Nabi ﷺ dalam kasus *al-musharrah*,* beliau ﷺ memberi pilihan bagi si pembeli antara mengembalikannya atau memperahankannya tanpa adanya ganti rugi. Dalam kasus buah-buah hasil lahan beliau ﷺ menjadikan adanya ganti rugi bersamaan dengan mempertahankan transaksinya. Perbedaan keduanya sebagaimana yang telah kami sebutkan. Transaksi sewa menyewa lebih mirip dengan tansaksi jual beli hasil buah. Acuan kepada kemiripan ini tampak dalam peniadaan syara' terhadap musibah sebelum mendapatkan serah terima harganya.

Jika ada yang berkata, manfaat-manfaat tidak akan diabaikan dengan sebab adanya kerusakan menurut kesepakatan ulama.

Dijawab, pembahasan ini tidaklah termasuk dalam pengabaian kerusakan dalam hal manfaat. Bagi yang menyangka seperti itu maka sungguh dia telah keliru. Syaikh kami berkata, kasus ini tidak termasuk dalam pembahasan pengabaian kerusakan dari barang yang diperjualbelikan sebagaimana terjadi pada buah milik pembeli. Melainkan transaksi tersebut termasuk dalam pembahasan kerugian atau kehilangan manfaat yang diinginkan dalam akad jual beli. Ulama telah sepakat bahwa manfaat yang terdapat dalam transaksi sewa menyewa, apabila manfaat tersebut hilang sebelum adanya kesanggupan dalam pemenuhannya, maka tidak diwajibkan adanya upah, seperti seseorang yang menyewakan hewan, lalu hewan tersebut mati sebelum sanggup untuk diserahterimakan. Sama kedudukannya dengan seseorang yang membeli sepotong makanan namun sepotong makanan tersebut menjadi rusak sebelum diserahterimakan dan sebelum dipisahkan. Maka kerusakan itu menjadi tanggungan di penjual tanpa adanya perselisihan. Karena inilah seandainya si penyewa belum sanggup mengelola lahan tanah karena adanya kerusakan yang terjadi dia tidak dikenakan upah sewa.

Apabila tanaman tumbuh, kemudian terjadi malapetaka alam yang merusakkannya, sebelum memungkinkan memanennya, maka terdapat perbedaan pendapat. Sekalangan ulama mengikut sertakannya dengan buah dan manfaat. Sedangkan kalangan lainnya membedakannya. Ulama yang membedakan antara tanaman dengan buah dan manfaat berkata, "Buah adalah tujuan transaksi, demikian halnya dengan manfaat. Sementara di

---

* Yaitu, seseorang sengaja tidak memerah kambing agar kantong susunya lebih besar, agar orang yang membeli kambing tersebut mengira ia bisa menghasilkan air susu yang banyak setiap harinya. Wallahu A'lam–penerj.

sini tanaman bukanlah bukanlah transaksi, melainkan tujuan transaksi adalah manfaat, dan dia telah memenuhinya."

Ulama yang menyamakan antara keduanya berkata, "Tujuan dari transaksi sewa menyewa adalah tanamannya. Apabila antara tanaman dan tujuan dari transaksi sewa menyewa terhalangi dengan malapetakan alam, maka tujuan dari akad sewa menyewa tersebut telah rusak sebelum memungkinkan untuk diserahterimakan. Apabila tidak diberi ganti rugi atas tanaman, haruslah diberi ganti rugi atas manfaat yang penyewa telah dapat peroleh dari tanaman tersebut. Apabila terjadi malapetka alam yang merusak seluruh tanaman sebelum memungkinkan memanennya, manfaat yang menjadi tujuan transaksi belum diserahterimakan, bahkan telah menjadi rusak sebelum dimungkinkan pemanfaatannya. Tidak ada perbedaan antara peniadaan manfaat tanah pada awal masa sewa, dan pada akhir masa sewa, apabila belum memungkinkan untuk memenuhi manfaatnya sedikitpun juga. Maklum adanya, apabila malapetaka alam terjadi menerjang tanaman secara keseluruhan, di mana tidak memungkinkan untuk menafaatkannya di lahan tanah tersebut seiring dengan bencana tersebut, maka tidak ada perbedaan antara mengedepankannya ataukah mengakhirkannya.

## Pasal

### * Menjual Bulu Wool yang Masih di Punggung Hewan

Adapun menjual bulu wool yang masih di punggung hewan, jika hadits ini shahih dengan larangannya, maka haruslah berpendapat dengan hadits tersebut. Tidak diperkenankan menyelisihinya. Adapun riwayat dari Ahmad tentang masalah tersebut mengalami perbedaan. Terkadang beliau melarangnya dan terkadang beliau membolehkannya dengan syarat memotongnya saat itu juga. Tinjauan pendapat ini, bahwa bulu wool adalah benda yang diketahui kadarnya dan memungkinkan diserahterimakan. Maka diperbolehkan untuk dijual sebagaimana halnya rerumputan. Apa yang dikhawatirkan adanya percampuran antara barang yang diperjualbelikan dan dengan barang yang akan muncul selanjutnya dalam kepemilikan si penjual akan sirna dengan memotongnya sesaat setelah transaksi terjadi. Sementara yang tumbuh sangat sedikit tidak mungkin untuk dipastikan.

Demikianlah, jika dikatakan tidak perlu dipersyaratkan memotong itu juga, maka akan serupa dengan tanaman rerumputan yang diambil sedikit demi sedikit. Jika dalam pengambilannya memakan waktu lama, maka

pendapat tersebut memiliki sudut pandang yang benar. Intinya, transaksi jual beli terhadap sesuatu yang tidak ada belum diciptakan mengikuti barang yang telah ada. Serupa dengan bagian-bagian hasil buah yang belum tercipta/tumbuh. Karena bagian-bagian dari buah tersebut mengikuti yang telah ada dari jenisnya. Apabila bagi bulu wool tersebut diberikan waktu tertentu di mana pada waktu itu akan diambil, maka sama kedudukannya dengan memetik buah pada saat telah sempurna kematangannya.

Lebih menjelaskan hal ini, mereka yang menolak transaksi tersebut menganalogikannya dengan bagian-bagian tubuh hewan. Mereka berkata, bulu wool bersambung dengan hewan hingga tidak diperbolehkan menyendirikannya dalam transaksi jual beli, sebagaimana anggota-anggota tubuh hewan lainnya. Analogi ini termasuk di antara analogi yang rusak. Karena anggota tubuh hewan tidak mungkin diserahterimakan sementara hewan itu dalam keadaan selamat.

Jika ada yang berkata, "Apakah perbedaan antara bulu wool dengan susu yang berada dalam kantong susu hewan. Dan kalian telah membolehkan transaksi ini berbeda dengan transaksi susu tersebut?"

Dijawab, susu yang berada dalam kantong susu hewan, milik si pembeli bercampur di dalamnya dengan milik penjual dalam waktu yang relatif singkat. Karena susu akan sangat cepat terbentuk. Setiap kali diperah, maka susu itu akan terbentuk melimpah, berbeda dengan bulu wool. *Wallahu A'lam wa Ahkam.*